Die

christliche Lehre

von der

Rechtfertigung und Versöhnung

dargestellt

von

Albrecht Ritschl.

Zweiter Band.

Der biblische Stoff der Lehre.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1874.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

Vorrede.

Aus dem zweiten Bande dieses Werkes, welchen ich bei der Herausgabe des ersten Bandes versprochen habe, sind ein zweiter und ein dritter geworden. Bei dem Umfange, den sowohl die biblisch-theologische als auch die systematische Darstellung erreichten, erschien es als zweckmäßig dieselben äußerlich zu trennen. Der dritte Band wird dem zweiten in nächster Zeit nachfolgen. Der zweite Band enthält manches, was aus der Schrift über den Zorn Gottes (1859) und der Abhandlung über den Heilswerth des Todes Christi (1863) einfach herübergenommen werden konnte. Indessen sind gerade diese Forschungen nicht ohne Ergänzungen geblieben, welche die früher gewonnenen Ergebnisse bestätigen. Den Abschluß der Erklärung der alttestamentlichen Opferformel (im zweiten Bande S. 202) verdanke ich meinem verehrten Collegen Bertheau. Ueber die Aufnahme, welche der erste Band gefunden hat, kann ich theils, theils will ich nichts sagen. Hingegen erfülle ich eine Pflicht der Dankbarkeit gegen zwei frühere Zuhörer, indem ich erwähne, daß der erste Band in englischer Uebersetzung (Edinburgh, Edmonston und Douglas. 1872) erschienen ist, welche Herr John S. Black M. A., mit Unterstützung des Herrn Wil-

liam R. Smith, Professor für das Alte Testament am Seminar der schottischen freien Kirche in Aberdeen, ausgeführt hat. Endlich füge ich hinzu, daß ich Gelegenheit gehabt habe, den praktischen Ertrag der positiven Entwickelung der Lehre von der Versöhnung in einem Vortrage über „die christliche Vollkommenheit" auszusprechen, welcher bei Vandenhoeck und Ruprecht (Göttingen 1874) im Druck erschienen ist.

Göttingen, im Januar 1874.

Albrecht Ritschl.

Inhalt.

Einleitung. Seite

1. Die dogmatische oder positive Theologie. 1
2. Der Stoff der dogmatischen Theologie. 5
3. Die Auctorität der heiligen Schrift für die Theologie. . . 10
4. Die biblische Theologie. 18

Erstes Capitel. Die Beziehungen der Sündenvergebung in dem Gedankenkreise Jesu.

5. Die Verkündigung des Reiches Gottes. 26
6. Sündenvergebung und Rettung durch Jesus. 34
7. Die Authentie der Aussprüche Jesu über den Heilswerth seines Todes. 42
8. Die Stellung der Sündenvergebung im Gedankenkreis der Dichter und Propheten des A. T. 51
9. Das stellvertretende Leiden des Knechtes Gottes beim babylonischen Jesaia. 61
10. Jesu Leben als Lösepreis. Sprachgebrauch des A. T. . . 69
11. Der Sinn des Ausspruchs Jesu über sein Leben als Lösepreis. 81

Zweites Capitel. Die Beziehungen der biblischen Gottesidee auf Versöhnung und Sündenvergebung.

12. Die Heiligkeit, Gnade und Liebe Gottes im A. T. . . . 90
13. Die Liebe, Gnade und die Heiligkeit Gottes im N. T. . . 96
14. Die Gerechtigkeit Gottes im A. T. 101
15. Die Gerechtigkeit Gottes im N. T. 112
16. Theologische Hypothesen über den Zorn Gottes. 118
17. Der Zorn Gottes nach den historischen und prophetischen Büchern des A. T. 123
18. Der Zorn Gottes nach den Psalmen. 130
19. Der alttestamentliche Gedanke vom Zornaffect Gottes. . . 134
20. Der Zorn Gottes in der neutestamentlichen Auffassung. . . 138
21. Der Zorn Gottes und die Erlösung durch Christus. . . 149

Drittes Capitel. Die Bedeutung des Todes Christi als Opfers zum Zwecke der Sündenvergebung.

22. Die allgemeinen Beziehungen der Idee vom Opfer Christi. . 157
23. Die besonderen alttestamentlichen Vorbilder für die Idee vom Opfer Christi. . . . . , . 167
24. Die Merkmale der gesetzlichen Opfer im A. T. 185
25. Die Bedeutung der gesetzlichen Opfer im A. T. 195
26. Die Wirkungen des Opfers Christi nach der Auffassung der Schriftsteller des N. T. außer Paulus. 208
27. Die Wirkungen des Opfers Christi nach der Auffassung des Paulus. 215
28. Die Voraussetzungen in der Vorstellung vom Gehorsam Christi und von der menschlichen Sünde als Unwissenheit. . . . 232
29. Deutungen des Heilswerthes des Todes Christi nach anderen Beziehungen als denen der Opferidee. 243

Viertes Capitel. Die Gerechtigkeit als Attribut der Gläubigen.

30. Der Begriff der menschlichen Gerechtigkeit im A. T. . . . 260
31. Die active Gerechtigkeit des Reiches Gottes im Sinne Jesu. 269
32. Die active Gerechtigkeit und die Selbstheiligung nach der Auffassung der Apostel. 274
33. Die Idee des Reiches Gottes in den Gedankenkreisen der Apostel. 289
34. Die Veranlassungen der Vorstellung des Paulus von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. 300
35. Die Vorstellungen des Paulus von dem mosaischen Gesetz. . 305
36. Der Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben. . . . 318
37. Die Wirkungen der Rechtfertigung in dem gläubigen Subject, nach Paulus, und die analogen Vorstellungen der anderen Apostel. 335
38. Ob und wie eine Abhängigkeit des Glaubensstandes von der sittlichen Selbstthätigkeit vorgestellt wird. 353
39. Das Bewußtsein des Paulus von sittlicher Vollkommenheit. 363
40. Das thätige sittliche Streben als Bedingung der Gültigkeit der religiösen Functionen, nach Johannes. 369

Zu verbessern:

S. 118. Z. 17 v. o. ist anstatt 9, 11 zu lesen 19, 11.

Einleitung.

1. Die theoretische Darstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung kann nicht unternommen werden, ohne daß im Voraus die Grundsätze und Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens in der systematischen Theologie überhaupt angedeutet werden. Wer sich nun dazu anheischig macht, darf freilich zugleich daran erinnern, daß man sich praktischer Grundsätze immer nur bewußt wird, indem man in der bestimmten Richtung thätig ist und an dem bestimmten Stoffe der Thätigkeit experimentirt. Die Grundsätze eines wissenschaftlichen Verfahrens an sich werden also nicht leichter verständlich sein, als das nach ihnen eingerichtete Verfahren selbst; sie werden vielmehr Jedem in dem Maaße unverständlich sein, als er in der ihnen entsprechenden Thätigkeit sich selbst nicht geübt hat. Sie würden sogar unbedingt mißverstanden werden, wenn ihnen eine mechanische Wirkung, d. h. eine solche Geltung beigelegt würde, durch welche das ihnen folgende Verfahren im Einzelnen vollständig gedeckt würde. Denn die mechanische Congruenz zwischen Gesetz und Handlung findet kaum einmal auf dem Gebiete des Rechtes ihre Geltung. Ferner wird das sittliche Handeln im eigentlichen Sinne so ausgeübt, daß das in allgemeinen Umrissen feststehende Sittengesetz durch die Bildung der besonderen Pflichtbegriffe seine Ausfüllung erhält. Das künstlerische Schaffen erzeugt sein Gesetz durch die Hervorbringung des Schönen selbst. Das wissenschaftliche Erkennen endlich bewährt seine allgemeine Gesetzlichkeit durch die Entdeckung von Gesetzen auf dem besondern Gebiete, dem es sich zuwendet. Für die Theologie also kann kein Gesetz gelten, welches diese allgemeine Bestimmung der Wissenschaft unmöglich machen würde. Wer das theologische Erkennen als eine solche

Thätigkeit sich vorstellt, welche im Voraus durch ein kirchliches Rechtsgesetz mechanisch begränzt und endgültig gerichtet wäre, wird dasjenige weder verstehen noch gerecht beurtheilen können, was im Folgenden zur Darstellung kommen soll.

Die Collision mit dem eben bezeichneten Anspruch an die systematische Theologie ist nun nahe gelegt nicht blos durch den thatsächlichen Bestand einer weit verbreiteten Ansicht, sondern auch durch die absichtliche Definition der Dogmatik, welche Schleiermacher und Rothe vertreten haben. Beide Männer erklären die Dogmatik für eine historische Disciplin, für die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre [1]). Ich kann hier von dem Unterschiede absehen, daß der Aeltere von Beiden durch die Beziehung der kirchlichen Lehren auf das vorausgesetzte fromme Gefühl zugleich eine Correctur und Weiterbildung der gegebenen Dogmen unternahm, und daß der Jüngere einen geradezu schroffen Abstand zwischen seiner speculativen Gedankenbildung und den Dogmen hervortreten ließ. Allein weder war Schleiermacher's Auffassung der Aufgabe der Dogmatik allgemein gültig und von jeher angenommen, noch kann sich Rothe mit Recht darauf berufen, daß die „Wissenschaft von den Dogmen" die einfache und sich von selbst verstehende Erklärung des Wortes „Dogmatik" sei. Dieser Titel ist ja verhältnißmäßig neu; in der Epoche der Orthodoxie ist er nicht gebräuchlich [2]); was aber mit ihm gemeint ist, wird früher Theologia positiva genannt. Hierin wird nun nichts weniger als eine Darstellung der historisch gegebenen Dogmen beabsichtigt; vielmehr eine Erzeugung abschließender, grundsätzlicher Erkenntniß der Offenbarung mit den der Orthodoxie entsprechenden Mitteln des Schriftbeweises und der polemischen Reflexion. Daß die „Positive Theologie" mit dem symbolischen Lehrbegriff übereinkam, folgte nicht aus einer darauf gerichteten Absicht, sondern aus den Umständen, welche den damaligen Gesichtskreis der Kirche und der Schriftauslegung bedingten. Unter veränderten Umständen des kirchlichen

---

1) Schleiermacher, Glaubenslehre § 19. Rothe, Zur Dogmatik. S. 14.

2) Ueber seine Herkunft vgl. Schweizer, Christliche Glaubenslehre. I. S. 23.

Bewußtseins, der Schriftforschung und der allgemeinen Denkweise wird also eine positive Theologie vorgestellt werden können, welche ein entfernteres Verhältniß der Uebereinstimmung mit den kirchlichen Dogmen der Reformationsepoche einnimmt. Und doch wird auch für eine solche theologische Erkenntniß der griechische Titel „Dogmatik" in Anspruch genommen werden dürfen. Denn derselbe bezeichnet eben ein *θεολογεῖν δογματικῶς*, ein *δογματίζειν τὸν θεόλογον*, ein Streben nach abschließender grundsätzlicher Erkenntniß der Offenbarung zur Leitung des religiösen Unterrichts in der Kirche, welches sich nach allen gegenwärtig möglichen Bedingungen dieser Erkenntniß, also auch gewiß nach dem kirchlichen Lehrbegriff der Reformationsepoche richtet, aber sich nicht auf die Darstellung des letztern beschränkt. Denn das Beiwort in *θεολογία δογματική* ist nach der formellen Absicht des *δογματίζειν*, nicht aber, wie Rothe will, nach dem ferner liegenden Hauptworte *δόγμα* als Bezeichnung ihres Stoffes gebildet. Der Fehler, welchen Rothe in diesem Punkte begangen hat, erhellt nun auch daraus, daß nichts Anderes als die Dogmengeschichte die Wissenschaft von dem Zusammenhange der Dogmen als geschichtlicher Producte ist. Nur in der geschichtlichen Methode ihrer Erklärung finden die in verschiedenen Epochen zu Stande gebrachten kirchlichen Lehrentscheidungen auch ihren Zusammenhang so, daß sie willkürlicher Veränderung entzogen werden. Wie sie nicht aus Einer vorausschauenden Absicht sämmtlich entstanden sind, sondern in einzelnen Gruppen und ruckweise, gemäß den Impulsen, welche sich jeweilig zur Orientirung der Kirche über ihre Bestimmung Bahn brachen, so würden sie nicht unverändert, nicht diese geschichtlichen Größen bleiben, wenn sie nachträglich in einen systematischen Zusammenhang gebracht würden, der in der Absicht Eines Theologen begründet wäre. In der scholastischen Theologie des Mittelalters sind deshalb weder die christologischen und trinitarischen Satzungen der alten Kirche noch Augustin's Lehren von Erbsünde und Prädestination in ihrer geschichtlichen Authentie erhalten geblieben. Endlich würde eine Dogmatik im Sinne Rothe's auch darum kein System werden, sie würde vielmehr im Anfang und am Ende verstümmelt sein, weil weder über die Lehre von Gott noch über die Eschatologie erschöpfende Bestimmungen durch kirchliche Entscheidung getroffen worden sind.

Die Ausführung, welche Schleiermacher der von ihm be-

zeichneten Aufgabe der Dogmatik gewidmet hat, wird freilich durch diese Einwendungen nicht getroffen, weil die von ihm in die Disciplin eingeschlossene Absicht der Fortbildung des geschichtlich gegebenen Lehrbegriffs denselben in allen Fällen zum Anlasse für die Umdeutungen herabsetzt, welche er mit seinen eigenen Mitteln aus dem Anspruch des frommen Gefühls vollzieht. Auch Rothe hat ja mit der von ihm ausgeführten Dogmatik nichts weniger erstrebt, als die theologische Erkenntniß auf den kirchlichen Lehrbegriff zu beschränken; er hat vielmehr durch zersetzende Kritik desselben den Raum und das Recht für seine theologische Speculation zu gewinnen getrachtet. Dessen ungeachtet ist Schleiermacher geschichtlich der Urheber der weit verbreiteten Ansicht von der directen Gebundenheit der systematischen Theologie an den kirchlichen Lehrbegriff, welche als Sediment seines Wirkens in denjenigen zurückgeblieben ist, welche theils in der Beweglichkeit des theologischen Denkens ihn nicht zu erreichen vermochten, theils überhaupt seinem Einflusse in jeder Beziehung entzogen zu sein meinen. Wie nun die allgemeine wissenschaftliche Denkweise Schleiermacher's in der romantischen Bildung wurzelt, so erklärt sich das Gewicht, welches er auf den kirchlichen Lehrbegriff als die Substanz der dogmatischen Theologie legt, aus seiner energischen Auffassung des Factors der Gemeinschaft für das geistige Leben überhaupt und die Religion insbesondere (I. S. 469). Freilich paßt ja nichts weniger zu einander als dieser Grundsatz kirchlicher Gesetzlichkeit für die Dogmatik und die Stoffe der Zeitbildung, welche Schleiermacher unter dem Titel des frommen Bewußtseins bestätigend oder verbessernd um den kirchlichen Lehrbegriff herumspielen läßt. Wie Schlinggewächse vielmehr drohen diese Gebilde seiner frommen Reflexion den Stamm auszuzehren, der sie halten soll. Es ist jedoch von Landerer[3]) richtig geurtheilt worden,

---

[3]) Herzog's RE. XIX. S. 402 : Wir können nicht zugeben, daß in der Ergänzung Schleiermacher's durch Daub und umgekehrt schon der wahre Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daub's Forderung, die objective Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt ebenso berechtigt als die Schleiermacher's, ihre psychologische Wirklichkeit zu erkennen. Allein es fehlt Jedem nicht nur das Richtige des Andern, sondern es fehlt Beiden ein Drittes, nämlich der wahrhaft historische Sinn; und nur diese Ergänzung verbürgt auch den Fortschritt der wissenschaftlichen Theologie, welcher die Aufgabe der Gegenwart bildet

daß die Incongruenz dieser Elemente in Schleiermacher's Theologie durch den Mangel an wahrhaft historischem Sinne verschuldet wird; und es ist derselbe Mangel, welcher den Nachfolgern Schleiermacher's erlaubt, ihren Begriff von der Theologie ausschließlich nach dem Gedanken zu bilden, der doch nur den Einen Pol des theologischen Interesses jenes großen Mannes bildet.

2. Die positive oder dogmatische Theologie also hat es weder direct mit den Dogmen zu thun, noch kann sie Wissenschaft sein, wenn sie von vorn herein dem gesetzlichen Maaßstabe der Dogmen oder des kirchlichen Lehrbegriffs mechanisch unterworfen ist. Gerade diejenige Gestaltung der Theologie, welche am unzweifelhaftesten das Gepräge des kirchlichen Lehrbegriffs an sich trägt, folgt nur der Absicht auf abschließende Erkenntniß der christlichen Offenbarung nach dem Maaßstabe der heiligen Schrift. Und zwar ist hierin nicht blos der Stoff, sondern auch das formelle Princip der Dogmatik im Sinne des 17. Jahrhunderts bezeichnet. Die Achtung vor jener ursprünglichen Ausgestaltung protestantischer Theologie und die Rücksicht darauf, daß sie noch immer, wenn auch in gebrochener Weise, bei Vielen als verpflichtendes Muster fortwirkt, begründet die Frage, was oder wie viel von dem Grundsatze der sogenannten orthodoxen Schule aufrecht erhalten werden kann. Nun liegt der Schlüssel für die zugleich formelle und materielle Norm, welche man in der heiligen Schrift erkannte, in der Hypothese von der ausschließlichen Verbalinspiration derselben, welche jedoch nur mit ihrer Fortsetzung, nämlich mit der Behauptung des Zeugnisses des heiligen Geistes in den Gläubigen richtig und vollständig aufgefaßt wird. Es ist der Orthodoxie noch keineswegs mit der Annahme gedient, daß die Bücher der Bibel durch die specifische Wirkung des heiligen Geistes direct und wörtlich Gottes Wort sind, und daß keine anderen Bücher auf dieses Prädicat Anspruch haben. Denn nur die ausgelegten Bücher können eine dogmatische oder positive Erkenntniß des Christenthums begründen. Unter welcher Form der Erkenntniß, nach welchem Maaßstabe der Auslegung aber wird der Inhalt der inspirirten Bücher zur Norm der positiven Theologie? In dieser Rücksicht macht der Katholicismus die in der Kirche sich fortsetzende, dem Worte Gottes gleichartige Ueberlieferung der Apostel geltend, die Wiedertäufer die individuelle Inspiration, der Soci-

nianismus die menschliche Vernunft. Indem die protestantische Theologie keines dieser Principien zulassen konnte, weil man sich durch die Erfahrung von ihrer Incongruenz zu dem Worte Gottes überzeugt hatte, forderte man zunächst eine Auslegung der Schrift aus sich selbst, das Verständniß alles Einzelnen in ihr gemäß dem Zusammenhange mit dem Ganzen. Um nun aber auch durch diese Aufgabe nicht auf einen oder den andern der abgewiesenen Maaßstäbe zurückzufallen, bildete man den Grundsatz, daß die heilige Schrift sich selbst richtig auslege, d. h. daß derselbe heilige Geist, der sie bis auf den Buchstaben hervorgebracht hat, seiner Art nach nicht in dem Buchstaben ruhe, sondern durch denselben hindurch das heilsmäßige Verständniß seiner schriftlichen Producte in dem aufmerksamen und gläubigen Leser oder Hörer der heiligen Schriften bewirke. Das ist das testimonium spiritus sancti, dem gemäß die heilige Schrift nicht blos als der Stoff, sondern auch als die Form jeder Stufe evangelischer Heilserkenntniß, also auch der technischen theologischen behauptet wird, worüber man alles vergaß oder bei Seite setzte, was an intellectueller Thätigkeit in dem andächtigen Leser des „Wortes Gottes" oder in dem theologischen Erforscher und systematischen Ordner seines Inhaltes vor sich ging. Die Linie der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts wird also von Solchen keineswegs schon erreicht, welche die Hypothese von der Verbalinspiration der heiligen Schrift auf die Fahne schreiben, um dann mit den Mitteln der kirchlichen Ueberlieferung und der subjectiven frommen Erfahrung oder den Postulaten derselben den Heilsinhalt des „Wortes Gottes" zu erheben. Wer nicht den Muth hat, auch die Behauptung des testimonium spiritus sancti als Attribut der heiligen Schrift auf sich zu nehmen, darf sich keinen Ruhm aus dem Bekenntniß der Verbalinspiration der heiligen Schrift machen!

Denn mag auch jener Begriff alles dasjenige umfassen, was man jetzt unter der religiösen Erfahrung versteht, so ist er eben formell ganz anders beschaffen als der Begriff der Erfahrung, ja er ist demselben geradezu entgegengesetzt. Als Erfahrung bezeichnet man eine Bewegung, deren Subject das menschliche Ich ist; im testimonium spiritus sancti aber wird das Ich als Object und seine Heilserfahrung und Wahrheitsüberzeugung als Wirkung einer andern Kraft gedacht. Und so wenig wird in jenem Begriffe auf die psychologischen Bedingungen gerechnet, die in dem

uns geläufigen Begriff der Erfahrung eingeschlossen sind, daß dieselben vielmehr durch den mystischen Mechanismus des göttlichen Geistes verneint werden. Deshalb ist dieses Formalprincip des religiösen und des theologischen Erkennens unbrauchbar; sein Mechanismus ist sogar noch unerträglicher für das theologische Erkennen, als derjenige, welcher in der Unterwerfung desselben unter das Gesetz des kirchlichen Lehrbegriffs ausgedrückt ist; denn dieser rechnet wenigstens auf die formale Freiheit in der Befolgung des Gesetzes. Soll aber in dem Zeugniß des heiligen Geistes nicht blos ein geheimnißvolles Postulat, sondern ein praktisches Princip bezeichnet sein, so verkehrt es sich in eine durchaus materialistische Erkenntnißtheorie, wovon man sich an der berüchtigten „Theologie der Thatsachen" überzeugen kann. Endlich ist in dem Princip des testimonium spiritus sancti keine Abstufung zwischen den Bedingungen des allgemeinen religiösen Erkennens und der theologischen Wissenschaft vorbehalten, da man auf jener Stufe der evangelischen Kirche überhaupt zwischen Religion und Theologie kaum zu unterscheiden vermochte.

Es ist ein diesem Standpunkte formell entgegengesetzter Grundsatz der Theologie, welcher gegenwärtig gerade von Solchen vertreten wird, welche sich sachlich auf der Spur oder in der Nähe der alten Schule zu halten bestreben. Thomasius producirt alle Lehren aus der Erfahrung, und postulirt ihre Wahrheit aus ihrem im subjectiven Glaubensleben erprobten Zusammenhange. In charakteristischer Weise spricht es Hofmann[4]) aus: „Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges Verhältniß zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin". Mit Berufung auf Hofmann, wenn auch mit einiger Modification behauptet ferner Lipsius,[5]) daß da „alle wissenschaftliche Forschung an der Erfahrung ihren gegebenen Stoff hat, die Forschung über die Erscheinungen des Geisteslebens, zu denen ohne Zweifel der Glaube zu zählen sein wird, es ohne Zweifel mit inneren

---

[4]) Schriftbeweis I. S. 10.

[5]) Glaube und Lehre. Theologische Streitschriften (1871) S. 56.

geistigen Erfahrungen zu thun hat. Wir müssen also ausgehen von den inneren Thatsachen des Glaubenslebens, welche den eigenthümlichen Gehalt evangelischen Glaubenslebens bilden." Zum Erweise der Allgemeingültigkeit solcher individuellen Darstellung, wie sie Hofmann in seinem „Lehrganzen" entworfen hat, würde erst nachträglich die Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, weiterhin, wenn es überhaupt zugelassen wird, die Uebereinstimmung mit den allgemeinen Grundsätzen der Erkenntniß Gottes, der Welt und des menschlichen Geisteswesens zu erproben sein. Der Stoff der systematischen Theologie wird also nicht aus der geschichtlichen Quelle und in objectiver Gestalt nachgewiesen, sondern in der Gestalt des subjectiven religiösen Bewußtseins des einzelnen Theologen. Kommt es aber weiterhin auf die Form, nämlich auf die Art der Geistesthätigkeit an, wodurch der Stoff religiöser Erfahrung zum wissenschaftlichen System ausgeprägt wird, so habe ich schon (I. S. 570) bei Beurtheilung eines andern Satzes von Hofmann, welcher dem Theologen auferlegte, sein persönliches Christenthum auszusagen, das specifische Merkmal des Theologen im Unterschiede von dem Prediger und dem Liederdichter vermißt. Dasselbe wird auch in dem eben angeführten Satze durch die Forderung „wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstaussage" nicht nachgewiesen. Denn die individuelle Selbsterkenntniß, welche der Theolog an seinem Christenthum übt, wird niemals wissenschaftlich sein, außer wenn der Theolog in seiner Absicht, das allgemeine Christenthum zu erkennen, seine Beobachtungen an sich selbst mit den ausgesprochenen Erfahrungen Anderer vergleicht. Zu der „wissenschaftlichen Selbsterkenntniß" kommt also der Theolog nur darum, weil er sich ein anderes Object setzt, als ihm Hofmann zuweisen will, nämlich das Christenthum als eine Allen gemeinsame geistige Bewegung. Was nun aber die „wissenschaftliche Selbstaussage" betrifft, so ist das ein Widerspruch in sich. Auch der Theolog, wenn er sein individuelles Christenthum ausspricht, im Gebet, im Austausch mit vertrauenswürdigen Personen, zur Erläuterung einer theologischen Lehre, braucht dabei keine wissenschaftlichen Mittel, wenigstens nach meiner Erfahrung; und die Behauptung derselben setze ich vorläufig gegen die Behauptung Hofmann's. Wenn ich aber wissenschaftliche Formen in der Rede über die religiösen Erfahrungen anwende, auch indem ich dabei meine eigenen mir ver-

gegenwärtige, so geschieht es nur aus der Absicht, das allgemeine Christenthum allgemeingültig zu bezeichnen; und dieses ist das specifische Merkmal der theologischen Darstellung des Christenthums.

Auch die von Lipsius angedeutete Methode, die gemeinsamen inneren Erfahrungen, auf welche bei allen Christen in irgend einem Maaße zu rechnen wäre (a. a. O. S. 21. 32. 37), als den Stoff der Theologie zu fixiren, erscheint mir nicht als richtig. Denn die Gewißheit der Gotteskindschaft, der Sündenvergebung, die Ausübung von Buße und Glauben, gehören zwar durchaus dem innern Leben des Einzelnen an; um aber ihre Eigenthümlichkeit vollständig zu bezeichnen, sieht sich Lipsius genöthigt, sogleich auf ihre Anknüpfung an die geschichtliche Person Christi und auf ihre Regelung durch dieselbe hinzuweisen. Ferner bedarf die Annahme der Gemeinsamkeit jener inneren Erlebnisse eines Bewußtseins jedes Einzelnen, daß und warum er mit den Anderen zu der religiösen Gemeinde Christi gehört. Denn sonst würden alle jene Erfahrungen doch nicht als christliche Erfahrungen und nicht als gleichartige gemacht. Soll nun aber auch mit dieser Ergänzung der Complex der christlichen gemeinsamen Erfahrungen das Object der theologischen Erklärung bilden, so fragt es sich, ob der Theolog auch alle die möglichen und nothwendigen inneren Acte vollständig und deutlich und in gegenseitiger richtiger Stellung vergegenwärtigt. Denn nur die vollständige und die deutliche Erfahrung wird eine richtige wissenschaftliche Erkenntniß nach sich ziehen. Wodurch aber soll die Bürgschaft für das Vorhandensein dieser Erfordernisse geleistet werden? Die Beobachtung der Anderen wird um so weniger zu diesem Zwecke genügen, als die wahrhaft Frommen ihre religiösen Erfahrungen nicht leicht öffentlich werden vernehmen lassen. Die Beobachtung Anderer wird auch manche Verschrobenheiten religiöser Stimmung erkennen lassen. Nach welchem Maaßstabe werden sie nun von der gesunden Religiosität unterschieden werden? Ich fürchte, daß ein Theolog, der diesen Weg einschlägt, eben seine Persönlichkeit als den Maaßstab wird vordrängen müssen, wonach er die gesunden religiösen Erfahrungen als solche feststellt, ohne daß er dafür Gewähr leisten kann, daß er alle richtigen religiösen Erfahrungen vollständig und in geordnetem Zusammenhange gegenwärtig hat.

Also auch in dem Vorschlage von Lipsius ist die offenere und energischere Behauptung Hofmann's der Kern der Sache: der Theolog soll sein individuelles Christenthum zur Anschauung bringen, und durch den Schriftbeweis nachträglich als allgemeingültig beweisen. Aber, wie gesagt, freie Wissenschaft kann auf dem Wege nicht zu Stande kommen, welche vor allem Uebrigen aus der Absicht auf Vollständigkeit und Deutlichkeit und auf Richtigkeit der gemeinsamen Anschauung des Gegenstandes hervorgehen muß.

3. Die dogmatische Theologie, welche eine positive abschließende Erkenntniß der christlichen Offenbarung erstrebt, wird eben deshalb an die Absicht geknüpft sein, daß das Christenthum als allgemeine geistige Bewegung allgemeingültig erkannt werde. In dieser Absicht gründete sich die alte Theologie auf den ausschließlichen Gebrauch der heiligen Schrift. Denn, mochte dieselbe als Ausdruck eines Lehrgesetzes oder als Organ des sich selbst bezeugenden heiligen Geistes aufgefaßt werden, in jedem Falle ließ sich aus ihr eine allgemeingültige Darstellung des christlichen Gedankeninhaltes schöpfen. Da nun die Zusammenfassung der kirchlichen Ueberlieferung mit der heiligen Schrift ebenso wenig diesem Zwecke dienlich ist, wie die Erfahrung des frömmsten und zugleich gebildetsten Einzelnen, so wird doch erprobt werden müssen, ob nicht die Begründung der systematischen Theologie auf die heilige Schrift und zwar auf sie allein aufrecht zu erhalten ist. Indessen ist die Entscheidung über den Sinn dieses Grundsatzes und seine Gründe nicht so einfach, als sie für gewöhnlich behandelt wird, namentlich wo man sich auf die heilige Schrift als das formale Princip der evangelischen Theologie oder gar des Protestantismus beruft. Denn an dem Gegensatz zwischen der Bengel'schen Schule und der repristinirten lutherischen Dogmatik hat sich die Abweichung ergeben, daß man dort die Schrift als die ausschließliche Quelle der Dogmatik, hier als den nachträglichen Maaßstab für einen in der Ueberlieferung zu Stande gekommenen Lehrcomplex anwendet (I. S. 578). Da ferner die heilige Schrift nur in einer bestimmten Auslegung im Voraus oder nachträglich ein System der Lehre begründen kann, so handelt es sich in beiden Fällen um den Maaßstab der Auslegung. Denn die Auslegung, welche die heilige

Schrift sich selbst giebt, ist in dem prätendirten Zeugnisse des heiligen Geistes nicht nachgewiesen; vielmehr sind gerade die Methoden, denen man durch diesen Anspruch zu entgehen suchte, nach einander in der evangelischen Kirche in Uebung gewesen. Nämlich in der Orthodoxie legte man die Schrift nach der kirchlichen Ueberlieferung, im Rationalismus nach der gewöhnlichen Vernunft aus, und der Anspruch auf pneumatische Exegese, welcher in der Bengel'schen Schule umgeht, bezieht sich doch auf nichts anderes, als daß die technischen Mittel der Auslegung durch eine unmeßbare individuelle Inspiration gekrönt werden sollen. Endlich muß man zur Auskunft darüber bereit sein, worauf die specifische Bevorzugung der biblischen Bücher vor allen anderen christlichen Schriften zum Zweck der Darstellung des theologischen Systemes beruht.

Mag man nämlich den alten Begriff von der Inspiration glaubwürdig finden, oder ihn durch eine andere Hypothese ersetzen, so muß immer erst entschieden werden, warum diese Auszeichnung gerade diesen Büchern zukomme und keinen anderen? Denn auch wenn man direct nur die Bücher des Neuen Testaments als die Quelle oder die Norm der christlichen Theologie ins Auge faßt, und die theologische Bedeutung des Alten Testaments darein setzt, daß aus ihm die geschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung richtig erkannt werden, so ist die Sache noch nicht damit abgemacht, daß der Vorzug der Apostel vor allen übrigen Christen den ausschließenden Werth ihrer Bücher vor den übrigen begründe. Es ist einerseits eine unbewiesene Voraussetzung des Irenäus, daß die Apostel den heiligen Geist ohne Maaß gehabt haben, die anderen Christen nur theilweise, andererseits wird durch diese Behauptung, auch wenn sie verständlich sein sollte, der Bestand des Neuen Testaments nicht gedeckt, da dasselbe sehr werthvolle Schriften von Nichtaposteln enthält. Oder vielmehr sie wird durch die Thatsache der Briefe des Jakobus und an die Hebräer, um von Marcus und Lukas zu schweigen, ebenso widerlegt, wie durch die Thatsache, daß die größte Zahl der zwölf Apostel ohne eine sichere Spur ihres Wirkens verschollen ist. Also die vollkommenste Theorie von der specifischen Inspiration der Apostel, die man sich ausdenken könnte, beweist für den anerkannten Werth der Bücher des Neuen Testaments theils zu Viel, theils zu Wenig; deshalb kommt es darauf an, wenn überhaupt der Abstand ihres Werthes von dem aller übrigen christlichen Gedanken-

bildung oder Literatur festgehalten werden soll, einen andern Weg, den der geschichtlichen Beurtheilung, einzuschlagen. In dieser Richtung bewegt sich auch Hofmann[6]), indem er den neutestamentlichen Schriften den Werth eines „vollständigen Denkmals des Anfanges der Christenheit" beilegt. Dazu gehört, seiner Ansicht gemäß, daß sie sämmtlich von Gliedern der ersten Christenheit herrühren, und daß sie das Christenthum in allen nur denkbaren Gegensätzen und Beziehungen seiner Entstehungszeit darstellen, deshalb also geeignet sind, die Christenheit auf dem Wege zu ihrem Ziele stetig zu bereiten und zu leiten. So beachtenswerth nun dieser Fingerzeig ist, um die Auctorität des Neuen Testaments für die christliche Kirche ohne das mißliche Mittel einer Inspirationstheorie festzustellen, so scheint mir doch dieses Verfahren von einem Bedenken getroffen zu werden, welchem auch die in der Dogmatik hergebrachte Behandlung des Problemes unterliegt.

Nämlich die Auctorität der heiligen Schrift, welche durch die dogmatische Lehre von der Verbalinspiration begründet wird, kann als solche nur richtig verstanden werden im Gegensatze gegen die Auctorität einer vorgeblichen mündlichen Ueberlieferung der Apostel und gegen die Auctorität der kirchlichen Literatur. Ferner kann sie als ausschließliche nur bezogen werden auf die dogmatische Theologie, nicht aber auf das richtige religiöse Erkennen oder auf die Führung des christlichen Lebens in allen Einzelheiten. Nun hat man zwar in der Polemik das Problem der Auctorität der heiligen Schrift immer in jenem Gegensatze betrachtet; man hat aber gemeint, in der Dogmatik davon absehen und die Auctorität der heiligen Schrift absolut feststellen zu sollen. Man hat ferner in der Erörterung des testimonium spiritus sancti unter anderen Erfahrungen auch die übersprungen, daß die religiöse Erkenntniß in der Gemeinde stets vielmehr von der kirchlichen Ueberlieferung, sowie von kirchlichen Gesängen und von Erbauungsbüchern, als von der Lesung der ganzen Schrift abhängt, ja daß sie diese eher wie jene entbehren kann. Wie kann man aber überhaupt die specifische Auctorität der heiligen Schrift auch nur aussprechen außer in ihrer Vergleichung mit der ursprünglich mündlichen,

---

[6]) Schriftbeweis II. 2. S. 81—93.

dann aber in der kirchlichen Literatur niedergelegten Ueberlieferung? Diese Rücksicht wird auch von Hofmann nicht genommen, indem er ausführt, daß die Schriften des Neuen Testaments in allen denkbaren Beziehungen die Bewegungen der Kirche zu normiren vermöchten. Nämlich weder ist es verbürgt, daß allen möglichen Beziehungen des Christenthums durch die Vorbildlichkeit der Schriften des Neuen Testaments Genüge geleistet sei, noch ist die Möglichkeit widerlegt, daß die leitende Instanz für die eine oder andere eintretende Beziehung des Christenthums in einem spätern Denkmale der kirchlichen Literatur erkannt werden müsse; noch ist bewiesen, warum die maaßgebende und leitende Bedeutung für die christliche Kirche gerade der im Neuen Testament dargestellten Anfangsgestalt des Christenthums, und warum sie keiner andern Entwickelungsstufe desselben beigelegt werden darf. Kurz die ausschließliche Auctorität des Neuen Testaments für die theologische Erkenntniß der christlichen Offenbarung kann nur im Vergleich mit der folgenden Literatur gemeint sein, und kann nur in dieser Beziehung bewiesen werden, während sie für die allgemeine religiöse Erziehung und Andacht theils nicht ausschließlich, theils nur indirect zur Geltung kommt.

Denn direct ist die Theologie berufen, zum Zwecke der Leitung des kirchlichen Unterrichtes die authentische Kenntniß der christlichen Religion und Offenbarung zu gewinnen; diese aber kann nur aus Urkunden geschöpft werden, welche der Stiftungsepoche der Kirche nahe stehen, und aus keinen anderen. Diese Reflexion bezieht sich auf das Gesetz, welches für alle Geschichte bildenden Gedanken gültig ist, daß der Inhalt eines Gemeinschaft gründenden Princips sich in voller Eigenthümlichkeit in dem Anfang der Entwickelung zu erkennen giebt, daß er aber in dem Maaße sich verflacht, oder verändert, als seine Wirksamkeit in die Breite geht. Die Gründungsepoche mag kürzer oder länger dauern, sie mag in einem zeitlichen Zusammenhang, oder in wiederholten zeitlich getrennten Ansätzen sich vollziehen, so wird man alle Bedingungen der bestimmten geschichtlichen Aufgabe nur dann richtig verstehen, wenn man sich an die Urkunden der Gründungsepoche wendet. Die Gründungsepoche der hebräischen Religion umfaßt die Jahrhunderte, in welchen die kanonischen Bücher verfaßt sind, als Denkmale des Wirkens einer Minorität, welche stets den heidnischen Neigungen ihres Volkes wieder weichen mußte. Die Grün-

bungsepoche der christlichen Religion umfaßt das Wirken des Stifters und die erste Generation der Gemeinde, die sich zu Jesus Christus bekannte; ihre Urkunden sind die Bücher des Neuen Testaments, da die mündliche Ueberlieferung von Christus und seinen Aposteln entweder in den Evangelien niedergelegt ist und im Einklang mit den Briefen gestanden haben wird, oder als verschollen und verloren angesehen werden muß. Es scheint nun, daß man die ausschließliche Geltung dieser Bücher als authentischer Urkunden der christlichen Religion schon dadurch feststellen könnte, daß die ersten Schriftsteller der folgenden Generation grundsätzlich und thatsächlich durch die Reproduction von Gedanken apostolischer Herkunft die maaßgebende Auctorität der Bücher des Neuen Testaments anerkannt haben, und daß alle folgende Theologie und christliche Paränese nicht anders verfahren kann. Allein von zwei Seiten her wird das Letztere verneint. Theils wird die heidenchristlich-kirchliche Literatur als Ausdruck der in der Kirche erhaltenen apostolischen Ueberlieferung auf gleiche Höhe mit den Apostelschriften erhoben, theils werden die Schriften des Neuen Testaments in den Fluß der durch Parteigegensätze geleiteten Literaturbewegung der alten Kirche hineingezogen, so daß die Dogmatik, welche dieser Geschichtsbetrachtung entsprechen würde, eben darum gegen ihre Uebereinstimmung mit dem Neuen Testament gleichgültig wäre. Jene neukatholische Ansicht, welche im 5. Jahrhundert entsprungen, aber erst im 16. Jahrhundert zum Abschluß gelangt ist, wird freilich durch die altkatholische Ansicht von dem Kanon des Neuen Testaments präscribirt, weil sie auf nichts anderes zurückgeht, als auf die Ansicht der Gnostiker von der geheimen mündlichen Ueberlieferung. Der modernen radicalen Ansicht habe ich in der „Entstehung der altkatholischen Kirche" [7]) die Beobachtung entgegengesetzt, daß der unverkennbare Abstand der heidenchristlichen Literatur des nachapostolischen Zeitalters von dem Neuen Testament trotz ihres absichtlichen Anschlusses an dasselbe darin begründet sei, daß die Schriftsteller unfähig gewesen sind, sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der Hauptideen Christi und der Apostel zu bemächtigen [8]). Die Kehrseite davon ist nun die Be-

---

[7]) Zweite Ausgabe (1857) S. 282 und öfter.

[8]) Ich nehme die Gelegenheit wahr, zwei Einwendungen zurückzuweisen,

obachtung, daß die Erkenntniß der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller von dem Inhalte, der Bestimmung und der göttlichen Begründung des Christenthums, ebenso wie der Gedankenkreis Christi durch ein solches authentisches Verständniß der Religion des Alten Testaments vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judenthum, dem pharisäischen, dem sadducäischen, dem essenischen abgeht. In dieser Beobachtung wird die geschichtliche Bedingtheit der Person Christi auf das Bestimmteste fixirt, aber in dem Maaße als diese Thatsache sich unserer geschichtlichen Erklärung entzieht, dient sie dazu den Eindruck von der Eigenthümlichkeit Christi zu verstärken. Indem nun auch die neutestamentlichen Schriftsteller an jener ächten alttestamentlichen Normirung ihrer christlichen Gedanken theilnehmen, welche ebenso in den Schriften der judenchristlichen Secten, wie in denen der kirchlichen Heidenchristen der nachapostolischen Zeit vermißt wird, so ist die Theologie, welche die christliche Religion aus den ursprünglichen

---

welche diese Ansicht erfahren hat, zumal da dieselben beweisen, auf wie wenig Aufmerksamkeit und Ueberlegung man bei theologischen Gegnern zu rechnen hat, wenn man das Schicksal hat, nicht in ihre Parteitendenzen einzustimmen. Einmal hat Baur (die Tübinger Schule, 1859. S. 66) gefunden, daß jene Ansicht die kläglichste Vorstellung sei, die man sich von dem Zustande des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen könne; wenn dem so wäre, so könne man sich nicht genug wundern, daß es überhaupt noch ein Christenthum gab, daß seine geringe Lebenskraft nicht in kurzer Zeit wieder erlosch, daß die Judenchristen nicht wieder ins Judenthum, die Heidenchristen ins Heidenthum zurückfielen. Was ist hier zu beklagen, als daß der große Kritiker in der Eile nicht beachtet hat, daß ich a. a. O. S. 307 die Christologie eines Justin und seiner Nachfolger als den Grund specifisch christlicher Ueberzeugung des Heidenchristenthums bezeichnet habe, durch welche man sich ebenso vom Heidenthum wie vom Judenchristenthum abgränzte. „Daß Christus im Grunde der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos und als solcher Gott sei, widerspricht der jüdischen und jüdisch christlichen Ansicht und bildet einen durch nichts zu verwischenden Gegensatz gegen die alte Religion .... Und indem die Kategorie des neuen Gesetzes es nicht hinderte, daß man wieder ceremonielle und sociale Ordnungen mosaischen Ursprunges in das heidenchristliche Leben einführte, so ist es der nothwendige Ausdruck des christlichen Selbstgefühls der heidenchristlich-katholischen Kirche, daß sie die jüdischen Christen wegen ihrer niedrigen Vorstellung von Christus verachtete und von sich fern hielt". — Der andere Gegner ist der verstorbene Graul, welcher sich (die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters,

Quellen zu erkennen hat, nur an die Schriften des Neuen Testaments gewiesen. Sollten sich in untergeordneten Punkten der Gedankenbildung von Aposteln Einflüsse von apokryphischem Gepräge nachweisen lassen, so sind dieselben allerdings nicht verbindlich für die Theologie. Die folgende biblisch-theologische Untersuchung wird solche Ausnahmen feststellen, welche als Ausnahmen die Regel bestätigen.

Diese Motivirung des specifischen Vorzuges der Bücher des Neuen Testaments vor aller übrigen christlichen Literatur beruht freilich auf einer Vergleichung der biblischen Theologie und der Dogmengeschichte, welche nicht kurzer Hand vollzogen werden kann, und deshalb könnte es scheinen, als ob das eingeschlagene Verfahren im Vergleich mit irgend einer Inspirationstheorie sehr unpraktisch sei. Man begegnet ja freilich oft genug solchen Bekennern der alten Inspirationstheorie, welche durch dieselbe ihre eigene willkürliche und wenig gewissenhafte Auslegung der inspirirten

---

1860. S. 161) so äußert: „Wir wollen ihm nicht mit Baur entgegnen, daß das die kläglichste Vorstellung sei, die man sich von dem Zustande des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen könne". Wie gnädig und doch wie unhöflich! „Nur daran erinnern müssen wir, daß wenn jene Ansicht haltbar wäre, dann die Judenchristen am meisten geeignet sein mußten, in die Tiefe der Paulinischen Gedanken einzudringen. Der innerste Grund jener Mängel (des nachapostolischen Heidenchristenthums) liegt sicherlich viel tiefer und doch näher; er ist ein allgemein menschlicher, denn das Princip der Gesetzlichkeit ruht in der menschlichen Natur selbst, ist die eigentliche und allgemeine Krankheit in der Sphäre der Religion und beherrscht darum gleichermaaßen alle außerchristlichen Religionen". Hiegegen bemerke ich erstens, daß man nicht geeignet ist, in dieser Sache mitzusprechen, wenn man nicht den Unterschied zwischen der kanonischen Gestalt der Religion des Alten Testaments und dem Judenthum kennt, aus welchem folgt, daß wenn der Ideenkreis des Neuen Testaments mit jener Gestalt in Continuität steht, das pharisäische und das essenische Judenchristenthum eben nicht zum Verständniß des Paulus disponirt ist; — zweitens daß man ein schlechter Historiker ist, wenn man mit so schiefen Gemeinplätzen etwas erklären will, wie der von dem allgemein menschlichen Zuge zur Gesetzlichkeit; — drittens daß diese Appellation insbesondere auf den vorliegenden Fall gar nicht paßt, weil es sich nicht blos um die Erklärung des gesetzlichen Zuges im Heidenchristenthum handelt, sondern auch um andere Mißdeutungen, wie die Auffassung der Prophetie als Mantik, und die Auslegung der Gewalt zu binden und zu lösen als Vollmacht Sünden zu vergeben (vgl. Steitz, der neutestamentl. Begriff der Schlüsselgewalt. Stud. u. Krit. 1866. S. 481 ff.).

Bücher vor Niemand verbergen können; indessen wenn es sich bei der Inspiration wirklich um eine Theorie handelt, so kann jener allgemeine Begriff auf die einzelnen Bücher nur angewendet werden durch Vermittelung eines besondern Merkmals der Inspiration an denselben. Da nun der apostolische Ursprung, den man als jenes besondere Merkmal vorausgesetzt hat, nicht zureicht, um die Inspiration sämmtlicher Bücher des N. T. zu erweisen, so müssen die Vertreter jeder Inspirationstheorie, wenn sie überhaupt als ernsthafte Personen angesehen werden wollen, einen andern Mittelbegriff sich gefallen lassen. Gesetzt nun, daß das von mir bezeichnete Merkmal der Bücher des N. T. als ein solcher Mittelbegriff dienlich wäre, so kann der Umstand, daß seine Feststellung eine zu große Mühe der Forschung erfordere, ihm in den Augen ernsthafter Personen nicht zum Nachtheil gereichen. Denn die Erkenntniß des Besondern wird niemals so aus der Luft gegriffen, wie es nach der Meinung Mancher mit dem Allgemeinen der Fall ist. Vielmehr bleibt die Inspiration der neutestamentlichen Bücher ein werthloses Postulat, wenn sie nicht durch einen Schluß vollzogen werden kann, dessen Mittelbegriff als das besondere Merkmal der Inspiration auf alle einzelnen Objecte derselben paßt. Ich finde nun, daß die von mir bezeichnete Eigenthümlichkeit, die authentisch alttestamentliche Bedingtheit des christlichen Ideenkreises, mehr oder weniger stark in allen Schriften des N. T. hervortritt, und daß auch solche Briefe, die man nicht für ächt halten kann, jenes Merkmals nicht entbehren, indem sie sich deutlich von den bekannten nachapostolischen Schriften abheben. In dem Maaße aber, als jene Eigenthümlichkeit einzelnen Anschauungen in apostolischen Büchern abgeht, erweisen sich solche schon immer als mehr oder weniger ungeeignet zum theologischen Gebrauche. Mag man also auf eine Theorie von der Inspiration dieser Schriften bedacht sein, so wird die bezeichnete Beobachtung des unterscheidenden Merkmals derselben nicht umgangen werden können. Indessen kommt umgekehrt in Betracht, daß, indem man sich dieser Eigenthümlichkeit der Schriften des N. T. versichert hat als des Merkmales ihrer specifischen Unterschiedenheit von allen übrigen Schriften des christlichen Alterthums, als des Kennzeichens ihrer Angehörigkeit zu der Ursprungsepoche des Christenthums, man eine Inspirations*theorie* für diese Schriften entbehren kann. Diejenige, welche im 17. Jahrhundert ge-

golten hat, ist falsch, weil ihr unläugbare Merkmale der Schriften widersprechen, und es hat seinen guten Grund, daß Keinem eine andere gleichartige Theorie gelungen ist oder gelingen wird.

Also die Theologie, welche darauf gerichtet sein soll, den authentischen Gedankeninhalt des Christenthums in positiver wissenschaftlicher Form darzustellen, hat denselben aus den Büchern des N. T. und aus keiner andern Quelle zu schöpfen. Und zwar wird sich der Inhalt des N. T. in dem Maaße als die Regel oder Norm des zu findenden theologischen Systems bewähren, als der Gebrauch des N. T. umfassend und erschöpfend ist. In dieser Hinsicht ist der Grundsatz der Bengel'schen Schule durchaus im Rechte gegen die Praxis der alten und der neuen Lutheraner. Es ist im Allgemeinen außer Zweifel, daß der Hauptinhalt der melanchthonisch-lutherischen Lehrüberlieferung mit richtig verstandenem Inhalte des N. T. übereinstimmt; aber dasselbe enthält noch Vieles und Wichtiges, was in dem Lutherthum unbeachtet geblieben ist. Von Spener an hat der Pietismus diesen Mangel des Lutherthums an Schriftmäßigkeit namentlich durch seine Begünstigung des eschatologischen Interesses erprobt. Es läßt sich aber denken, daß noch andere Seiten des neutestamentlichen Gedankenkreises ihre theologische Benutzung in der lutherischen Lehrüberlieferung nicht gefunden haben, und zur Probe dafür mag daran erinnert werden, daß gerade in der Versöhnungslehre neuerdings von lutherischen Theologen Beziehungen aufgenommen werden, welche die reformirte Theologie in ihrem sorgfältigeren Gebrauch der heiligen Schrift schon längst sich angeeignet hatte (I. S. 604).

4. Die heilige Schrift, insbesondere das N. T., bewährt sich als die Quelle für die positive Theologie durch die Auslegung. Kommt es also darauf an, den Grundsatz für dieselbe zu bezeichnen, so darf bemerkt werden, daß im Voraus weder für den Grundsatz noch für die Anwendung eines solchen die Unfehlbarkeit gewährleistet werden kann, welche von schwachen Gemüthern entweder ersehnt oder prätendirt wird. Da die Auslegung der heiligen Schrift nach dem Maaßstabe der kirchlichen Ueberlieferung innerhalb der von der Reformation abstammenden Kirche ungültig ist, so kann in derselben Niemand auf eine Instanz rechnen, welche auch nur die Illusion eines irrthumsfreien Verständ-

nisses der heiligen Schrift aufrecht erhalten dürfte. Denn wie es in der katholischen Kirche keine einhellige Ueberlieferung giebt, so ist auch der symbolische Lehrbegriff in der lutherischen und in der reformirten Kirche nicht ohne Brüche, und wichtige Punkte desselben sind von ebenso streitiger Auslegung, wie gewisse Stellen der heiligen Schrift. Ich sehe also von denen ab, welche nicht einsichtig genug sind, um zu wissen, wo allein der Durst nach unfehlbarer Auslegung der Schrift oder irrthumsfreier Lehrentscheidung gestillt wird. Für den evangelischen Theologen kann es sich nur um die Aufgabe der Auslegung der heiligen Schrift aus ihr selbst und um die annähernde Lösung dieser Aufgabe handeln. Hiebei kommt es nun nicht blos auf die grammatische Kenntniß und die logische Fertigkeit, das Einzelne im Zusammenhange des Ganzen zu verstehen, sondern insbesondere auf die ästhetische Application, nämlich auf die K u n s t an, den Umfang, die Beziehungen, die Höhenlage der Religion des A. T. in richtiger Anschauung zu reproduciren, um demgemäß auch die Urkunden des Christenthums in ihrem ursprünglichen und geschichtlichen Sinne zu verstehen. Die einzelnen Bedingungen dieses Verfahrens lassen sich im Voraus nicht demonstriren, sondern nur an dem Product, nämlich der biblischen Theologie zur Erfahrung bringen. Denn diese Disciplin in ihrem historischen Sinne ist die aus sich selbst ausgelegte heilige Schrift, oder wenigstens erstrebt sie dieses Ziel. Natürlich kann man sich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen, wenn man von vornherein sich weigert, auf sie einzugehen. Obgleich aber die Aufgabe schon seit hundert Jahren formulirt ist, so wird sie noch immer dadurch discreditirt, daß die herrschende Exegese in wichtigen Punkten gewisse dogmatische Schemata befolgt, in denen sich ein unberechtigter Einfluß der kirchlichen Ueberlieferung auf die biblische Theologie vollzieht. An dieser Stelle soll ein Punkt kurz erörtert werden, welcher für die Disposition der Theologie des N. T. sehr bedeutsam ist, bisher aber auch unter einer dogmatischen Voraussetzung Noth leidet.

Bekanntlich stellt die katholische Ansicht die Apostel ebenso unbedingt über die Gemeinde, wie den Stifter derselben, und deshalb auch die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe und die Priester. Diese Ansicht beherrscht nun auch theilweise die bei den Protestanten übliche Geschichtsbetrachtung, da man in der Reformation das Interesse hatte, die Diener des göttlichen Wortes an

dem Privilegium der Apostel theilnehmen zu lassen, welche in der Stelle Christi zu lehren hatten. Demgemäß pflegt man auch in der biblischen Theologie zwischen Christus und den Aposteln nur wie zwischen zwei abgestuften gesetzlichen Auctoritäten über die christliche Lehre in der Gemeinde zu unterscheiden. Man macht sich unter dem Eindrucke des ererbten Grundsatzes gar nicht klar, daß die Apostel in erster Linie als die Jünger Christi die erste Gemeinde selbst sind, und nur deshalb zur Verbreitung des Evangeliums bestimmt wurden (Marc. 3, 14), weil die erste Generation für die Entstehung einer zweiten zu sorgen hat. Diesem Bewußtsein entspricht aber gerade die briefliche Literatur des N. T., deren Verfasser stets dem Gesammtbewußtsein der christlichen Gemeinde Ausdruck geben, so daß z. B. Paulus nur ganz selten und zwar nur in Hinsicht der Disciplin seine Auctorität als die Auctorität Christi selbst der Gemeinde gegenüberstellt. Als Quellen für die christliche Religion nehmen also die Evangelien und die Briefe des N. T. das Verhältniß der Abstufung so ein, daß sie zugleich in einem Gegensatze stehen. Die identischen Beziehungen des Evangeliums werden von Christus als dem Stifter der Gemeinde, von den Aposteln als den Sprechern der gestifteten Gemeinde geltend gemacht. Erst diese Beobachtung sichert auch die biblische Theologie vor dem immer noch fortschleichenden Irrthum, als sei die Lehre Christi und der Apostel, die man rein historisch ermitteln will, mehr oder weniger gleichartig der theologischen Lehre. Dieser Verwechselung ist man in dem Maaße weniger ausgesetzt, als man erkennt, daß Christus alles, wovon er redet, in die Wechselbeziehung zwischen seinem Lebensberuf und seiner eigenthümlichen Stellung zu Gott einschließt, und daß die Briefe, namentlich die des Paulus, nicht blos um des Zierrathes willen mit Danksagung und Fürbitte beginnen, sondern daß sie dadurch als religiöse Rede aus dem Bewußtsein der religiösen Gemeinschaft heraus bezeichnet sind. Wenn auch in den am meisten beachteten Briefen des Paulus der Zweck der Belehrung und das Mittel der Argumentation mit Selbständigkeit auftreten, so beweisen andere Briefe, wie er die scheinbar lehrhaftesten Zusammenhänge nur in der Ausführung von Dank und Fürbitte vorträgt. Die religiöse Rede also ist die Grundform der Gedankenbildung in den Briefen des N. T., weil dieselben regelmäßig mit Danksagung und Fürbitte beginnen und mit Ermahnungen

schließen; hingegen bildet nicht eine theologische d. h. wissenschaftliche Absicht die Grundform der apostolischen Gedankenreihen, wenn auch in der Argumentation zur Widerlegung abweichender Meinungen ein Element wissenschaftlicher Art sich herbeifindet. Eine andere Probe für den religiösen und nicht theologischen Charakter der apostolischen Vorstellungsreihen bietet der so oft verkannte Umstand, daß die herrschende Vorstellung von Christus auf die Merkmale seines gegenwärtigen Zustandes, auf die Erhöhung zu Gott und auf die Herrschaft über die Gemeinde und die Welt sich richtet. Erst von hier aus werden die Vorstellungen von dem Werthe seines irdischen Lebens und seines Todes theils gebildet, theils sicher gestellt. Wenn sich in den Briefen des N. T. Andeutungen davon finden, was die Theologen unter dem Titel der Präexistenz Christi als sehr einleuchtende Wahrheiten zu behandeln pflegen, so sind es Folgerungen aus der Gewißheit des Glaubens an den, der als der Herr und Gott gegenwärtig ist. Wenn man hingegen die Christologie der Apostel zu reproduciren unternimmt von der Voraussetzung aus, daß sie geworden seien wie unser Einer, nämlich Theologen, wenn man demgemäß erwartet, ihre Reden werden wie die Dogmatik vom präexistenten Christus bis zum postexistenten fortschreiten, so thut man ihnen Gewalt an und verdirbt die biblische Theologie.

Als die aus sich selbst ausgelegte heilige Schrift ist die biblische Theologie, insbesondere die des N. T., nicht System oder Reihenfolge von loci theologici, welche als Schriftbeweis sich mit den Theilen des kirchlichen Lehrbegriffs decken möchten, sondern sie stellt eine Reihe religiöser Gedankenkreise dar. Unter diesen steht der des Stifters denen gegenüber, welche sich aus dem Bewußtsein der gestifteten Gemeinde erheben mit Merkmalen theils der Uebereinstimmung, theils der individuellen Eigenthümlichkeit. Soll der so geformte Stoff als Quelle für die dogmatische Theologie nutzbar gemacht werden, so wird ohne Frage alles dasjenige als maaßgebend zu betrachten sein, was sich als übereinstimmender Gedankenstoff des N. T. ausweist. Die nachfolgende Darstellung wird es darthun, daß die Uebereinstimmung in den hier interessirenden Gedanken überaus weit greift, daß namentlich auch der Kreis der Anschauungen Jesu mit den formell gegenüberstehenden Gedankenbildungen der Apostel in Einklang steht. Dagegen kommt weder die Abweichung in den alttestamentlichen An-

lehnungspunkten noch der Unterschied der Gesichtskreise der einzelnen Apostel durch die Beziehung auf verschiedenartige Gegner in solchen Betracht, daß nicht eine allseitige Ergänzung stattfände. Indessen treten dabei folgende zwei Bedenken in Geltung. Erstens fragt es sich, wie sich die Dogmatik zu dem individuellen Gedankenstoff im N. T. zu verhalten hat, eine Frage, die um so brennender ist, als der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben, um welchen es sich handelt, eine ganz eigenthümliche Bildung ist, durch welche sich Paulus von den übrigen Vertretern des N. T. unterscheidet. Zweitens fragt es sich, wozu überhaupt die biblisch-theologische Normirung der Dogmatik dienlich sein wird, wenn sich ergeben sollte, daß in dem hier in Betracht kommenden Gedankenkreise alle Parteien über den Gesichtskreis des N. T. hinausgewachsen sind.

In ersterer Beziehung könnte ja erwogen werden, ob nicht für den dogmatischen Gebrauch der individuelle paulinische Lehrtypus hinter die übereinstimmende Art der anderen Apostel zurückgesetzt werden müßte. Indessen ist es doch nicht gleichgültig, daß die abendländische Kirchenlehre seit Augustin, und in verschärfter Weise die reformatorische Auffassung des Christenthums sich gerade ganz direct auf die individuelle Gedankenbildung des Paulus stützt. Nun ist die dogmatische Theologie durchaus darauf angewiesen, sich nach dem kirchlichen Lehrbegriffe wenigstens in negativer Hinsicht zu richten [9]). Denn die Theologie ist nur in der Kirche und um der Kirche willen, und man würde der Theologie die erstrebte Wirksamkeit verkümmern und sich allen Mißverständnissen aussetzen, wenn man sich des seit Augustin, besonders aber seit der Reformation maaßgebenden Einflusses von Paulus deshalb entschlagen wollte, weil dessen Gedankenkreis sich mit ausgeprägter Individualität von dem übrigen Stoffe des N. T. abhebt. Andererseits hat man sich zu vergegenwärtigen, daß es in der Kirche stets Solche geben wird, welchen das Christenthum in dem Gepräge des Jakobus oder in dem des Johannes zugänglicher sein wird, als in dem des Paulus. Insbesondere

---

[9]) Ebenso Philippi, Kirchliche Dogmatik II. S. 150: „Die kirchlichen Lehrbestimmungen sind nur das Geländer, welches nach beiden Seiten hin vor dem Sturze in den Abgrund bewahrt, nur die Tonnen, welche das rechte Fahrwasser abstecken."

darf man nicht unbeachtet lassen, daß in der evangelischen Kirche die pietistische wie die rationalistische Richtung wohl nicht ohne Grund gegen das individuell paulinische Gepräge der symbolischen Lehre reagirt haben. Also der Recurs auf den geltenden Lehrbegriff dient nicht zur Lösung der Frage, wie sich die Dogmatik zu den individuellen Gedankenkreisen des N. T. zu verhalten habe. Vielmehr wenn die kirchliche Richtung die Dogmatik wirklich leiten und nicht hemmen soll, wenn der als negative Norm anerkannte kirchliche Lehrbegriff nicht doch als positives Gesetz der Normalität der heiligen Schrift Abbruch thun soll, so muß die Kirchlichkeit des Dogmatikers sich durch ein Verständniß der Geschichte der Kirche und der Theologie bewähren, wie ich für meinen Zweck in dem ersten Bande darzulegen unternommen habe. Hingegen ist der Inhalt des Concordienbuches zu eng, um die Richtung und die Bestimmung der Kirche der deutschen Reformation erschöpfend zu bezeichnen, und wenn man ihm dieses zutraut, so geräth man trotz der vorausgeschickten Verwahrung der theologischen Freiheit in die Knechtschaft gegen den symbolischen Lehrbegriff.

Es wurde die Regel dafür gesucht, wie die Dogmatik die individuellen und die allgemeinen Gedankenbildungen des N. T. zu verwerthen habe. Indem zu diesem Zwecke an die kirchliche Richtung der Dogmatik appellirt wurde, hat sich anstatt jener Regel vielmehr eine Auskunft darüber ergeben, wie eigentlich die Kirchlichkeit des Dogmatikers bedingt sein soll. Vielleicht läßt sich jene Regel überhaupt nicht im Voraus feststellen, sondern es wird darauf ankommen, die gegenseitige Ausgleichung der allgemeinen und der individuellen Züge der biblischen Theologie erst durch das Experiment zu erreichen. Um so mehr aber wird dies innerhalb der von mir verfolgten Aufgabe geboten sein, als auch zwischen der reformatorischen Auffassung der Rechtfertigung und dem Gedankengange des Paulus die directe Uebereinstimmung nicht stattfindet, welche man vorauszusetzen pflegt. Der charakteristische Hintergrund des evangelischen Bewußtseins von der Rechtfertigung ist die stetige Vergegenwärtigung der Unvollkommenheit der sittlichen Leistung des Wiedergeborenen, welche er auch im Verhältniß zur erwarteten Seligkeit auszuüben hat. Diese Stimmung findet nun gar keinen directen Widerhall bei Paulus, welcher die Nothwendigkeit der Rechtfertigung durch Gottes Gnade nur im

Gegensatz zu dem pharisäischen Grundsatz der Rechtfertigung durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes entwickelt, allein für die im Glauben Gerechtfertigten grundsätzlich das Bewußtsein der Vollkommenheit ihrer Lebensleistung vorbehält. Ich kann im Voraus nicht entscheiden, ob jene Grundstimmung des reformatorischen Christenthums doch durch Aussprüche Christi und der Apostel bestätigt, oder wodurch sie sonst begründet wird, oder ob sie nach biblischer Auctorität eine Berichtigung und Ergänzung zu erfahren hat. Jedenfalls zeigt sich an diesem Punkte, daß der an jene Stimmung angeknüpfte kirchliche Lehrbegriff von der Rechtfertigung nicht eine feste Entscheidung darüber begründet, welcher Stoff neutestamentlicher Gedankenbildung für die Dogmatik anzueignen sei und welcher nicht. Vielmehr wird die reformatorische Anschauung von der Rechtfertigung und wiederum die pietistischen Formen derselben in die experimentirende Vergleichung der neutestamentlichen Gedankenkreise hineingezogen werden müssen, um diejenige Lehre zu finden, welche die in der evangelischen Kirche waltenden Gegensätze zu vereinigen vermöchte.

Hieraus ergiebt sich, daß eine solche systematische Reproduction der Bibellehre, welche nicht blos gegen den kirchlichen Lehrbegriff, sondern auch gegen die ganze Kirchengeschichte gleichgültig ist, ein unzureichendes Surrogat für die dogmatische Theologie bildet. Wenigstens was das Gebiet der sogenannten Heilsordnung betrifft, ist das christliche Leben nicht blos in seiner katholischen, sondern auch in seiner reformatorischen, geschweige denn in seiner pietistischen und rationalistischen Form über den Gesichtskreis der neutestamentlichen Schriftsteller hinausgewachsen. Gesetzt, daß alle diese Erscheinungen, sofern sie sich von den Vorbildern des N. T. entfernen, fehlerhaft sind, so haben sie das Recht, den Beweis dafür zu erwarten. Denn nur durch das Mittel der allseitigen Widerlegung würden sich die verschiedenen gemeinschaftlichen Formen des christlichen Lebens auf die Bedingungen der ersten Epoche zurückführen lassen. Umgekehrt aber ist es denkbar, daß keine der im Protestantismus mit einander ringenden Richtungen sich einer erschöpfenden Aneignung der im N. T. dargelegten vorbildlichen Motive rühmen darf, und daß eine von dogmatischem Vorurtheile freie Ermittelung der apostolischen Gedankenreihen zur Ausgleichung von Widersprüchen und Mißverständnissen führt, welche zwischen den Richtungen im Gebiete der evangelischen Kirche

obwalten. Jedenfalls ist das nicht die mehr kirchlich interessirte Ansicht, daß man die eine Partei mit der Kirche identificirt, und die anderen deshalb am liebsten aus dem kirchlichen Rechtsverbande ausstoßen möchte. Die kirchliche Theologie ist durch die Erkenntniß bedingt, daß die entgegengesetzten Richtungen immer gegenseitig an einander schuld sind, sich immer gegenseitig hervorrufen und steigern, und daß die Parteien abgesehen von dem menschlichen Eigenwillen auch darum gespalten sind, weil keine im Stande ist, mit ihren hergebrachten Mitteln der Erkenntniß allen Bedingungen des evangelischen Christenthums gerecht zu werden.

Erstes Capitel.

Die Beziehungen der Sündenvergebung in dem Gedankenkreise Jesu.

5. Wenn auch das religiöse Gemeinbewußtsein der Bekenner Christi auf einer bestimmten Stufe die Gestalt einer geordneten objectiven Lehre erreicht hat, so ist weder eine solche von dem Stifter dieser Religion ausgesprochen worden, noch hat er überhaupt in seinen Reden irgend eine Form des christlichen Gemeindebewußtseins vorwegnehmen oder direct vorschreiben können. Denn was den eigentlichen Inhalt der christlichen Religion als Religion angeht, spricht er aus seiner Person heraus, und nicht so, daß er sich in die Person der erst zu gründenden Gemeinde hineinversetzt. Die Gebote und Anweisungen aber, welche er auf seine Anhänger und Bekenner in der Gegenwart wie in der Zukunft bezieht, bilden nur einen kleinen Theil seiner Aussprüche, und sind demjenigen untergeordnet, was er in seiner eigenen Person von der Absicht seines Wirkens, von seiner Bestimmung durch Gott, von dem zwischen Gott und ihm bestehenden Verhältnisse zur Erklärung seiner Handlungsweise verkündet. Hätte er gemäß der Voraussetzung der supranaturalistischen wie der rationalistischen Schulen seine Gemeinde auf eine Lehre im genauen Sinn oder auf ein Bekenntnißgesetz begründen wollen, so würde sein aus den Evangelien erkennbares wirkliches Auftreten durchaus zweckwidrig gewesen sein. Weder hat er als Verkünder neuer göttlicher Offenbarung einen Zusammenhang übervernünftiger Wahrheiten dem Verstande seiner Zuhörer dargeboten, noch haben seine verschiedenartigen Erklärungen ihren Zusammenhang in einer von ihm gedachten und für alle Zeiten vorherbestimmten

sogenannten reinen Vernunftlehre. Denn thatsächlich hat er den besondern Boden seines Volkes und der Religionsgemeinschaft desselben für seine Person innegehalten, und alle seine noch so universell gerichteten Aussprüche sind durch die ursprünglichste Beziehung auf die Voraussetzungen der alttestamentlichen Religion bedingt. Er hat also auch keine Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung ausgesprochen, so wenig, daß sogar diese Ausdrücke seinen Reden fast durchaus fremd sind. Der Stoff aber, den er für diese Gedanken allerdings darbietet, hat verschiedene Beziehungen und fällt in verschiedene Gesichtsfelder, so daß er, wenn man ihn ohne die nöthige Vorsicht in einen identischen Gedanken zusammenziehen will, leicht zu Widersprüchen führt. Soll es nämlich überhaupt gelingen, den Zusammenhang der Aussprüche Jesu auf den ihm eigenen Gedankenkreis zurückzuführen, so muß genau darauf geachtet werden, daß seine Verheißungen und seine Forderungen, welche sich gegenseitig bedingen, je nach den besonderen Veranlassungen oder Beziehungen gestaltet sind, welche die Umstände darboten. Wenn also seine Gedanken überhaupt „locirt" werden können, so wird weder das Schema der Linie, noch das der Fläche für die richtige Stellung derselben zu einander zureichen, sondern man wird in jedem Falle die besondere Höhenlage der Gedanken berechnen müssen, wenn man sie ohne Widerspruch reimen will. Denn die besondere Beziehung der von Jesus ausgegangenen Reden, welche bei jeder Gruppe derselben beachtet werden will, ist zugleich das deutlichste Merkmal dafür, daß seine Wahrheitsmittheilung religiöser und nicht wissenschaftlicher Art ist.

Der besondere Zweck, diejenigen Gedanken Jesu festzustellen, welche in die Lehre von der Versöhnung einschlagen, wird zwar einen vollständigen Ueberblick über seine Verkündigung erfordern; indessen werden manche Glieder derselben nur angedeutet zu werden brauchen [1]). Zunächst tritt Jesus in der Eigenschaft eines

---

[1]) Unter den Quellen hat sich die Forschung direct an die synoptischen Evangelien zu halten, von welchen nach meiner Ueberzeugung die Schrift des Marcus den beiden anderen zu Grunde liegt; daneben erkenne ich die sogenannte Spruchsammlung als Quelle des Matthäus und Lukas an, so daß die ursprüngliche Gestalt derselben in den mittleren Capiteln des letztern deutlich hervortritt, hingegen der Inhalt derselben bald bei dem Einen, bald bei dem Andern unverändert geblieben ist. Das vierte Evangelium, obgleich ich es von dem Zebedaiden Johannes ableite, enthält eine Gestalt der Ver-

israelitischen Propheten auf, nicht sowohl deshalb, weil er den Eintritt der vollendeten Herrschaft Gottes in der nahen Zukunft verkündet und von seinen Jüngern verkünden läßt (Mc. 1, 15. Mt. 10, 7); als deshalb, weil er überhaupt ankündigt, daß der eigentliche und endgültige Zweck des göttlichen Bundes verwirklicht wird, und zwar mit dem Eindruck, daß sein Reden selbst zu dem unmittelbar bevorstehenden Ereignisse gehört, daß es den Charakter einer That im Auftrage Gottes hat (Mc. 1, 22). Denn daß die Herrschaft Gottes in der Nähe bevorsteht, hat in Jesu Munde nicht den Sinn, daß die Sache doch der Zukunft und irgend welchen erst zu erwartenden Umständen anheimgestellt werde, sondern jener Ausdruck ist gemäß der vorausgeschickten Erklärung zu verstehen, daß die vorherbestimmte Zeit erfüllt ist (1, 15), in welcher die Herrschaft Gottes in Wirksamkeit über das zu ihr berufene Bundesvolk tritt. Die Herrschaft Gottes ist die Bestimmung des göttlichen Bundes mit den Israeliten, auf welche sich die Hoffnung der Propheten um so dringender gerichtet hatte, je weiter die heidnischen Neigungen des Volkes und dessen politische Abhängigkeit von anderen Völkern von dem Ziele abführten. Der Eindruck dieser Hindernisse war zugleich so groß, daß die Propheten die Erreichung des Zieles nur unter der Bedingung eines Bruches in der Geschichte, nämlich des göttlichen Gerichtes und einer wunderbaren Ausrüstung des Bundesvolkes mit neuen geistigen Kräften vorstellten. Der Ausgang der kurzen Epoche des makkabäischen Priesterfürstenthumes hatte die Vorstellung von dem übernatürlichen Charakter der erwarteten Rettung in den Gemüthern des Volkes nur befestigt. Aber wie dasselbe seine Würdigkeit zu derselben durch die vollste Bundestreue in der Erfüllung

---

kündigung Jesu, welche durch die individuelle Aneignung des Verfassers stark bedingt ist, und deshalb den Gedankenkreis Jesu nicht mehr in der ursprünglichen Projection darbietet. Denn der Gedanke des Gottesreiches, welcher die Reden Jesu in den anderen Evangelien beherrscht, ist im johanneischen nur beiläufig vertreten. Indessen da ich mich nicht davon überzeugen kann, daß die johanneischen Reden Jesu, wie von Manchen sehr dictatorisch behauptet wird, ein alexandrinisches oder gar ein heidenchristliches Gepräge tragen, so werden manche Elemente derselben an ihrer Analogie mit den synoptischen Aussprüchen Jesu als richtige Erinnerungen des Berichterstatters zu erkennen sein.

des Ceremonialgesetzes darzuthun sich befliß, so rechnete es auf seine politische Unabhängigkeit oder vielmehr auf seine politische Herrschaft über die Völker als die unumgängliche Bedingung oder als die Folge der Herrschaft Gottes, welcher es sich selbst unterwerfen wollte.

Jesus hat seine prophetische Verkündigung und sein gesammtes persönliches Wirken in den Dienst der Herrschaft Gottes nur zu stellen vermocht, indem seine Ueberzeugung den Boden der alten Offenbarung behauptete, und indem seine Lebensführung dem durch das Gesetz festgestellten Umfange der zugleich nationalen und religiösen Sitte seines Volkes treu blieb. Deshalb hat er auch nur zufällig die Gränzen des Landes überschritten; und obwohl er mit den weitest schauenden Propheten darin einig war, daß die entscheidende Wirkung für die Gottesherrschaft auch den anderen Völkern bestimmt sei, ja obwohl er sich der Ahnung nicht verschloß, daß sie nur in den anderen Völkern ihren Bestand gewinnen werde (Mt. 8, 11. 12; 21, 43), so hat er den vorzüglichen Anspruch der Israeliten an seinen Dienst selbst in peinlicher Weise aufrecht erhalten (Mc. 7, 27). Jedoch andererseits hat er weder sich selbst und seine Jünger an die Satzungen gebunden geachtet, durch welche die pharisäische Schule die gesetzliche Cultussitte zugespitzt hatte, noch hat er sich, auch nur mit einem Schritte, der populären politischen Meinung, welche durch dieselbe Schule vertreten war, genähert, daß die gewaltsame Befreiung von der Fremdherrschaft zur Durchführung der Herrschaft Gottes unumgänglich gehöre. Dieses sind allerdings die nothwendigen Bedingungen, ohne welche die Herrschaft Gottes nicht zu universeller Geltung bestimmt werden konnte, und eben darauf beziehen sich die Grundsätze, welche Jesus neben seiner persönlichen Beobachtung des Ceremonialgesetzes zu dessen Beurtheilung kundgegeben hat [2]), durch welche die Möglichkeit in Aussicht gestellt wird, daß auch die gesetzlichen Grundlagen der israelitischen Cultussitte in dem Reiche Gottes außer Geltung gesetzt werden.

Die Herrschaft Gottes also, auf welche sich die Rede und die Wirksamkeit Jesu bezieht, hat nicht den Umfang der Weltleitung,

---

2) Mc. 2, 27. 28; 7, 15; 12, 33. 34. Mt. 17, 25. 26. Vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche S. 29 ff.

sondern gilt dem menschlichen und geschichtlichen Gemeinwesen des israelitischen Volkes, welches Gott durch seine Gesetzgebung ordnet, und durch deren Ausführung leitet. Der uns geläufige Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnet die Herrschaft Gottes als die ihrer Absicht gemäß wirksame, in Folge unserer Ueberzeugung, daß die Herrschaft Gottes durch Christus eine Gemeinde gefunden hat, welche sich von Gott beherrschen läßt. Nach diesem Maaßstabe spricht und schreibt man auch von dem Reiche Gottes unter dem alten Bunde. Indessen muß man doch, damit Verwirrung vermieden werde, beachten, daß der letztere Sprachgebrauch geschichtlich ungenau ist, daß vielmehr weder Jesus noch seine israelitischen Zeitgenossen von einer Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der Vorzeit des Bundesvolkes etwas wissen. Was in dieser Hinsicht die Epoche David's dargeboten hatte, entsprach schon durch den Mangel an Dauerhaftigkeit der Idee der Gottesherrschaft nicht vollständig, und die Verklärung der Erinnerung daran, welche in der Aussicht der Propheten vollzogen wird, ließ jene Epoche wirklicher Geschichte vielmehr in die Stellung eines erblassenden Vorbildes des vollen Ideals der Zukunft zurücktreten. Auf dem gemeinsamen Boden der Orientirung an der Prophetie des A. T. begegneten sich nun die Ansprüche der Zeitgenossen Jesu und dessen prophetische Verkündigung darin, daß die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in einem Reiche von gehorsamen und gerechten Unterthanen bisher noch bevorstehe, also vorher noch nicht eingetreten sei.

Der zusammenfassende Ausdruck der ursprünglichen Verkündigung Jesu knüpft an die Verheißung der unmittelbar bevorstehenden Offenbarung der Herrschaft Gottes die allgemein geltende Aufforderung zur Sinnesänderung (Mc. 1, 15; vgl. 6, 12; Lc. 13, 3; 15, 7). Diese Zumuthung empfängt jedoch ihr volles Licht erst dadurch, daß Jesus in verschiedenen Abstufungen von Deutlichkeit den Gegnern wie den Zweiflern nahelegt, daß sein eigenthümliches berufsmäßiges Wirken selbst die Herrschaft Gottes verwirklicht. Indem er dämonisch Kranke heilt, also die Machtübung des Teufels schmälert, so ist die Herrschaft Gottes in das Leben getreten (Mt. 12, 28). Indem er den Armen die Botschaft des Gottesreiches, den Gefangenen die der Erlösung bringt, indem er Blinde sehend macht, so beweist er sich als den Träger der Gottesherrschaft (Lc. 4, 17—21; Mt. 11, 2—6), welche in seiner unscheinbaren Wirksamkeit in der Mitte seiner Zuhörer vorhanden

ist, und weiter keiner sinnenfälligen Merkmale bedarf (Lc. 17, 20. 21). Reich Gottes kommt demnach zu Stande, indem sich die Sinnesänderung der Menschen mit der Ueberzeugung verbindet, daß Jesus selbst der gesalbte König aus Davids Geschlecht sei, der die Herrschaft Gottes nach Recht und Gerechtigkeit führt (Mc. 8, 29). Allerdings genügte es nicht, wenn diese Erkenntniß sich irgendwo in einem augenblicklichen Bedürfniß nach Hülfe regte (10, 46—52), noch weniger, wenn es in der Erwartung politischer Befreiung auftrat (11, 10); es kam vielmehr für Jesus darauf an, einen bestimmten Kreis von Menschen durch regelmäßige Einwirkung in der Aufgabe des Gottesreiches zu erziehen. In diesem Sinne hat er die Zwölf aus dem übrigen Kreise seiner Anhänger dazu ausgewählt, *ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν* (Mc. 3, 14). Jene erste Bestimmung der Zwölf, welche der zweiten übergeordnet ist, bedarf einer um so aufmerksameren Beachtung, als ihre Wichtigkeit schon den folgenden Evangelisten entgangen ist, da Matthäus die Aussonderung der Zwölf überhaupt überspringt, Lukas (6, 13) aber nur ihre Bezeichnung als Boten angiebt. Aber nach der Darstellung des Marcus, dessen Erzählung in ihrem mittleren Theile überhaupt nach der Rücksicht angelegt ist, die Entwickelung des Verhältnisses dieser Jünger zu Jesus erkennen zu lassen, folgt aus der engern Gemeinschaft derselben mit ihrem Meister, daß Jesus sie zugleich zur Erkenntniß der Geheimnisse des Gottesreiches anleitet, und zu der Ueberzeugung von seiner persönlichen Würde zu bringen wünscht (4, 11; 8, 29). Da nun die Einsicht in das Wesen des Gottesreiches die Anerkennung und Lösung der Aufgabe des sittlichen Gehorsams gegen Gott nach sich ziehen soll (3, 35), so genügt es nicht, mit dem Bekenntniß zum Königthum Jesu ein Handeln in seinem Namen zu verbinden, welches sich blos auf der Linie kirchlicher Zwecksetzungen hält (Mt. 7, 21—23). Jedoch in einem Momente freudiger und hoffnungsvoller Erhebung beurtheilt Jesus die von ihm seit der Gefangennehmung des Täufers hervorgerufene Bewegung im Volke als ein erfolgreiches Drängen der Menschen in das Reich Gottes, in welchem der Geringste den letzten und höchsten Propheten an Werth überragt, so gewiß Jesus selbst als der Christus die Reihe der Propheten, zu denen er übrigens selbst gehört, abschließt (11, 11—13), wie die Erfüllung der Vorhersagung ihr Ende setzt.

Indem also Jesus weiß, daß er selbst als der Messias durch sein eigenthümliches Wirken die Herrschaft Gottes ausübt, so hängt für ihn die Verwirklichung derselben in einem Reiche von gehorsamen Unterthanen davon ab, daß er eine Gemeinde bildet, welche zu der sittlichen Aufgabe des göttlichen Reiches unter der Bedingung geeignet wird, daß sie in ihrem Meister den Sohn Gottes und Träger der Herrschaft Gottes anerkennt. Da er aber diese Anerkennung seiner persönlichen Würde nicht in doctrinärer Weise hervorrief, sondern durch die Erfahrung seiner Jünger in dem engern Umgange mit ihm sich allmählich entwickeln ließ, da deshalb die Anregung der Sinnesänderung und die Erziehung in ihr sich als die nächste Aufgabe an der Jüngergemeinde darbot, so tritt der Gedanke des Gottesreiches in den Reden Jesu vorläufig in die Projection der Zukunft und wird in eine Reihe von Gütern aufgelöst, welche man sich durch das umgewandelte Handeln nach dem Willen Gottes aneignen soll. In diesem Sinne ergeht die Aufforderung an die Jüngergemeinde, nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit zu streben (Mt. 6, 33), und werden diejenigen, welche den Willen Gottes erfüllen, als die Familie Jesu ausgezeichnet (Mc. 3, 34. 35). Die Formen dieser Gerechtigkeit, welche in der sogenannten Bergpredigt durch Beispiele antithetisch erläutert werden, sind in dem Grundsatze zusammengefaßt, daß wenn die Jünger nicht eine Gerechtigkeit leisten, welche von der heuchlerischen der Pharisäer wesentlich verschieden ist, sie nicht in das Reich Gottes eintreten werden (Mt. 5, 20; 23, 23). Die gerechte Handlungsweise, welche in der Bergpredigt anschaulich gemacht wird, und welche ihre Einheit in der Formel der beiden höchsten Gebote, der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten findet (Mc. 12, 28—31), ist der positive Inhalt und die Ausführung der vorgeschriebenen Sinnesänderung im Einzelnen. Denn diese wird durch nichts weniger erschöpft als durch den lutherischen Begriff der contritio, sie wird auch nicht einmal durch den lutherischen Begriff der poenitentia gedeckt, sondern bedeutet vielmehr die positive Absicht des erneuerten Willens. Ja diese praktische Gedankenreihe findet in den Makarismen eine Einleitung, in welcher sogar die allgemeine Sündhaftigkeit eingeschränkt zu werden scheint, welche in der allgemeinen Zumuthung der Sinnesänderung vorausgesetzt ist. Diese Sätze (Mt. 5, 3—10. Lc. 6, 20. 21) weisen darauf hin, daß Menschen vorhanden sind, welche

schon die dem Gottesreich entsprechende Gesinnung ausüben, welche also nicht erst ihren Willen zu verändern brauchen. Denn ihre Bezeichnung als solcher, welche nach Gerechtigkeit hungern und dursten, bedeutet wahrscheinlich nicht das indirecte Eingeständniß ihrer sittlichen Unvollkommenheit, sondern ihr Streben nach göttlicher Anerkennung ihrer Gerechtigkeit. Aber wie die Gerechtigkeit im Sinne des Alten Testaments nichts weniger in sich schließt als die Leugnung des Bedürfnisses nach Sündenvergebung, so entzieht sich diese Klasse von Menschen nur darum der allgemeinen Aufforderung Jesu zur Sinnesänderung, weil sie dieselbe schon bethätigt; ihre Anwartschaft auf das Reich Gottes schließt jedoch die Angehörigkeit zu demselben nur nach dem Maaße in sich, als Jesus sie ihnen zuspricht.

Die vorbereitende Haltung tragen namentlich alle Aussprüche Jesu, in welcher die Theilnahme am Gottesreich und seinen Gütern als Vergeltung, ja als äquivalenter Lohn für das der Sinnesänderung entsprechende Handeln in Aussicht gestellt wird. Dem selbstsüchtigen Wohlthun, der heuchlerischen Frömmigkeit, welche des Lohnes von Gott verlustig geht (Mt. 5, 46; 6, 1. 2. 5. 16), wird in verschiedenen parabolischen Reden die Forderung einer Arbeit im Dienste Gottes gegenübergestellt, welche auf die Erwartung des Lohnes hingewiesen wird; der Lohn aber bedeutet die Theilnahme am Reiche Gottes (20, 1—16; 24, 45—51; 25, 14—28; Mc. 9, 41. 42). Insbesondere wird zur Nachsicht mit den Leistungen der Anderen, zu dieser specifischen Probe der umgewandelten, gerechten Gesinnung dadurch angeleitet, daß davon die Vergebung der Sünden durch Gott abhängen wird (Mc. 11, 25; Mt. 6, 14. 15; 18, 21—35; Lc. 11, 4; Mt. 6, 12). Während diese Erklärungen Jesu direct keine Beziehung dazu in sich schließen, daß das Gottesreich sich von seiner Person aus vollzieht, während der Lohn sogar solchen verheißen wird, welche außerhalb der Jüngergemeinde stehend nur den Jüngern Wohlthaten erweisen (Mc. 9, 41; Mt. 10, 40—42), so tritt in anderen Aussprüchen die Ergänzung ein, daß der Lohn für die Leistungen und Aufopferungen bevorsteht, welche man um Jesu willen, im Anschluß an ihn ausübt (Mc. 10, 28—31; Mt. 10, 37—39; 5, 10. 11). Demgemäß empfängt der reiche Jüngling, der nach den Bedingungen des ewigen Lebens im Gottesreiche fragt, die Weisung, seine Erfüllung des Gesetzes durch den Eintritt in die Jüngergemeinde

zu vollenden, welcher für ihn zugleich den Verzicht auf seinen Besitz einschließen würde (Mc. 10, 17—22). Und wenn das Rechtsverhältniß zwischen Gott und Mensch, das in dem Begriffe des Lohnes ausgedrückt ist, uns befremdet, so wird zunächst gerade das Merkmal der Aequivalenz zwischen menschlicher Leistung und göttlicher Gegenleistung durch die besonderen Umstände der Gleichnißreden, in denen der Begriff seine Anwendung findet, aufgehoben; ferner aber läßt die Verknüpfung des Lohnes mit der Anerkennung der das Reich Gottes stiftenden Person Jesu die Gnade Gottes als den leitenden Grund und als den Maaßstab des ganzen Verlaufes durchscheinen. Denn wie der Lohn, da er himmlisch, von Gott her ist, reichlich, überfließend, unerschöpflich heißt (Mt. 5, 12; 6, 20; Lc. 6, 23. 38; 12, 33), so wird seine Aequivalenz gegen die Leistung gerade ausgeschlossen, indem er dieselbe um das hundertfache übersteigen soll (Mc. 10, 29. 30), indem der über Geringes getreu gewesene Knecht über Vieles (Mt. 25, 21—23; Lc. 19, 11—27), ja sogar über Alles gesetzt wird (Mt. 24, 46. 47; Lc. 12, 43. 44), oder indem der Herr zur Vergeltung seiner Dienste selbst ihn bedienen wird (Lc. 12, 37). Da es sich bei dem Gottesreich immer um ein identisches Gut handelt, so kann auch die längere Dienstleistung nicht mehr erwerben als die kürzere (Mt. 20, 1—16), und da man dem göttlichen Herrn zu aller Dienstleistung verpflichtet ist, so bleibt auch kein Raum für Verdienste, die nach Billigkeit belohnt werden dürften. (Lc. 17, 7—10).

6. Die Theilnahme am Gottesreich als Gut wird also nicht als directes Product einer selbständigen Arbeitsleistung gedacht; denn die Fülle der göttlichen Verleihung greift über das Maaß der vorausgesetzten menschlichen Leistung hinaus. Und zwischen beiden Theilen kann keine rechtliche Coordination gedacht sein, so gewiß alle diese Gleichnißreden den Eindruck vermitteln sollen, daß alles Streben nach dem Gottesreich (Mt. 6, 33) die Stiftung desselben durch Jesus und hierin eine That der zuvorkommenden Gnade Gottes voraussetzt. Deshalb ist es auch nur scheinbar, daß die göttliche Vergebung der Sünden ihren zureichenden Grund und ihr Maaß an der vorausgehenden Versöhnlichkeit und Verträglichkeit der Menschen unter einander als an einer selbständigen That nach freiem Entschluß haben soll. Denn der Aus-

spruch Mc. 11, 25, welchen die Socinianer als die Regel des Christenthums in ihrem Sinne geltend machen, stellt zwar eine Bedingung, ohne welche das Gebet nicht die richtige Art haben wird; dieselbe wird aber den Jüngern als der Gemeinde Jesu auferlegt, welche der vorausgehenden Gnade Gottes gewiß ist. Nun ist diese Bedingung selbst in dem Mustergebet ausgedrückt (Lc. 11, 4: *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*). Aber da die Sündenvergebung unter dieser Bedingung von Gott erbeten wird, so wird sie eben von den Gliedern der Gemeinde nicht durch eigenes analoges Verhalten verdient. Wird sie aber von dem Jünger Jesu erbeten, so hat sich derselbe als Glied der Gemeinde des Gottesreiches nicht nur durch die Anrufung des Vaters, sondern auch dadurch auszuweisen, daß er in der charakteristischen Probe der Versöhnlichkeit den Willen Gottes erfüllt (Mc. 3, 35; Mt. 7, 21). Auch dient die Erzählung von der Sünderin (Lc. 7, 36—50) durchaus nicht zur Bestätigung der socinianischen Auffassung des Christenthums. Was Hengstenberg (I. S. 601) unter Zustimmung von Olshausen, de Wette, Bleek herausliest, nämlich daß dem Weibe die Vergebung ihrer Sünden von Jesus zugesprochen sei aus dem realen Grunde, daß sie durch extensiven Liebesbeweis die Intensität ihrer Liebesgesinnung kundgegeben habe, ist im Verhältniß zu der vorangeschickten Gleichnißrede geradezu widersinnig. Während der Pharisäer das Weib gemäß der öffentlichen Meinung für eine Sünderin hält, und sich durch die von Jesus gegen sie eingenommene Haltung an dessen prophetischer Einsicht irre machen läßt, so folgert Jesus aus der Regel, daß sich das Maaß der Liebe der Menschen nach dem Maaße der erfahrenen Güte und Nachsicht richtet, und aus der Vergleichung des Maaßes von Liebe und Freundlichkeit, welches das Weib, und welches wiederum der Pharisäer ihm bewiesen haben, daß ihr ihre vielen Sünden vergeben sind. „Weil sie viel Liebe beweist" (*ἠγάπησε πολύ* als Resumtion ihrer verschiedenen Handlungen von deren Beginne an) ist also Erkenntnißgrund für die vorausgegangene Sündenvergebung, die ihr von Jesus her unter der Bedingung ihres Glaubens an ihn zu Theil geworden ist; so wie Niemand zweifeln kann, daß der umgekehrte Satz *ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ* das letztere als reale Folge des ersten ausspricht[3]).

---

[3]) Indem Bleek (Synopt. Erklärung der Ev. II. S. 116) zu seiner

Wie also hinter allen Verheißungen der Theilnahme an dem Gottesreich, welche Jesus an bestimmte sittliche Leistungen knüpft, sein Gedanke wirksam ist, daß er selbst das Gottesreich in das Leben führt, so setzt auch die Bedingtheit der Sündenvergebung durch die Versöhnlichkeit gegen die Menschen, welche den Jüngern direct und indirect vorgeschrieben wird, voraus, daß er selbst als der Sohn des Menschen und als der Gründer der Gemeinde des Gottesreiches die Vollmacht hat, gegenwärtig die Sünden zu vergeben (Mc. 2, 10). Nun gehört die Sündenvergebung in dem prophetischen Entwurfe der Zukunftshoffnung nicht sowohl zu den Functionen, in welchen die Herrschaft Gottes sich an dem Volke bewährt, welches in Gehorsam sich derselben unterwirft und anschmiegt, als zu der Vorbereitung in dem Gerichte, der Scheidung zwischen den unwürdigen und den würdigen Genossen des Bundesvolkes. Das Gericht und die Aufrichtung der Herrschaft Gottes war von den Propheten stets als wunderbares Eingreifen Gottes in die Geschichte vorgestellt worden, und diejenigen unter ihnen, welche eine Führung der Gottesherrschaft durch den Davididen erwarteten, ließen denselben stets nachträglich eintreten. Wurde aber schon die Stiftung des Gottesreiches von dem Messias erwartet, so zieht die Relation zwischen diesem Acte und dem Gerichte die Folgerung nach sich, daß der Messias auch die Scheidung im Volke vorzunehmen habe; was in der Ansicht des Täufers Johannes deutlich genug hervortritt (Mt. 3, 10–12). Deshalb ist es auch nicht wahrscheinlich, daß Jesus, indem er sich zur Stiftung des Gottesreiches berufen achtete, jenen Gedankenzusammenhang aufgelöst und das messianische Gericht an den zukünftigen Abschluß des Gottesreiches verlegt haben sollte[4]). Dies ist nur der Fall mit der dramatischen Ausführung jenes Gedankens und in Beziehung darauf, daß auch das von Jesus gestiftete Gottesreich in seiner geschichtlichen Entwickelung wieder von der Sünde durchzogen werden wird (Mt. 13, 24—30. 47. 48). Allein wenn die sinnenfällige Gestaltung des Eintrittes der göttlichen Herrschaft, auf welche das politische Bedürfniß der Israeliten

---

unrichtigen Auslegung 1 Petri 4, 8 vergleicht, so verkennt er, daß die Fülle der Sünden, welche von der Liebe bedeckt werden, die Sünden der Anderen sind, welche die Liebe vergiebt, vgl. Jak. 5, 20.

[4]) Wie Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl. S. 51, annimmt.

rechnete, von Jesus nicht bestätigt worden ist, so brauchte, ja so vermochte er sogar nicht, auch der sinnenfälligen Ausprägung des Gedankens vom Gerichte zuzustimmen. Soll er nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit die feststehenden Beziehungen des Gedankenkreises zerrissen haben, welcher seine persönliche Thätigkeit leitete, so muß er von vorn herein auch der Vollmacht zum Gerichte sich bewußt gewesen sein, das er freilich in derselben geistigen Weise ausüben wollte, wie seine Vorstellung von seiner Gottesherrschaft zugestandener Maaßen beschaffen war. Deshalb scheinen mir die Aussprüche im johanneischen Evangelium von der höchsten sachlichen Authentie zu sein, daß er das Gericht vollziehe, zwar nicht als die Verfügung sinnenfälliger Strafübel, aber als die Scheidung der Menschen, indem in dem einen Theil der Glaube an Jesus erweckt wird, in den Anderen der Unglaube beharrt (Joh. 3, 17. 18; 5, 22—24. 26. 27. 30; 12, 47). Freilich enthalten die anderen Evangelien keinen Ausspruch, welcher sich im Wortlaute hiemit berührte; allein sachlich kommt mit jenem Gedanken überein, daß Jesus dem ihm erkennbaren Glauben bestimmter Personen die Sündenvergebung zuspricht (Mc. 2, 5; Lc. 7, 49. 50), daß er erklärt, nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, indem er durch Erweckung des Glaubens die Menschen von ihren nächsten Angehörigen scheidet (Mt. 10, 34. 35), daß er durch seine Rede je nach der Weckung von Empfänglichkeit oder Widerstand das bisherige Verhältniß der Menschen zum Gottesreiche umkehrt (Mc. 4, 11. 12; Joh. 9, 39).

Dagegen ist es außer Zweifel, daß Jesus, indem er das Gottesreich stiftet, auch die Wirkung des Rettens sich beilegt, welche schon auf der Stufe des Mosaismus, dann aber auch in der spätern prophetischen Erwartung als Vorbedingung dazu gedacht ist, daß die Herrschaft Gottes in dem Bundesvolk zur Ausübung kommt (Lc. 19, 10; 13, 23; Mt. 18, 11; Mc. 10, 26; Joh. 3, 17; 5, 34; 12, 47). Auf der Stufe des Alten Testaments handelt es sich bei dieser Vorstellung darum, daß die politische Abhängigkeit der Israeliten, welche ihrer Bestimmung zum Volke Gottes widersprach, aufgehoben werde. Da nun diese Deutung für Jesus nicht in Betracht kommt, so wird die Unangemessenheit der Lage, aus welcher die *σωζόμενοι* befreit werden, unbestimmt als das Zerstreutsein bezeichnet (Mt. 23, 37; Joh. 11, 52), aus welchem die Menschen in die Gemeinde Jesu

gesammelt werden, oder als der Zustand des Verlorenseins, aus welchem der Berufende sie herausfindet (Mt. 18, 11—14; Lc. 15, 4—10). Denn die Berufung zu der gemeinsamen Aufgabe des Gottesreiches ist die Form, in welcher Jesus sein Geschäft des Rettens vollzieht (Mc. 2, 17; Mt. 22, 2—14; 20, 1—16), so daß das Retten und die Anregung der Sinnesänderung zusammenfallen. Rettet Jesus die Verlorenen, indem er sie in seine Gemeinde beruft, über die er die Gottesherrschaft wirksam macht, so sind diejenigen von ihm gerettet, welche sich zu dem gemeinsamen Handeln haben sammeln lassen, das sich in der Richtung auf die Gottesherrschaft bewegt. Vollzieht sich aber die Rettung durch Jesus in dem Antriebe zur Sinnesänderung, so ist das Zerstreut= und Verlorensein Bild der Sündhaftigkeit. Diese Thatsache ist als allgemeiner Zustand der Menschen eben in diesen bildlichen Ausdrücken vorausgesetzt, wenn auch als Correlat der zu erwartenden göttlichen Vergebung immer die Mehrheit der einzelnen Thatsünden bezeichnet wird (Mc. 2, 5—10; 3, 28; 11, 25. 26; Lc. 7, 47—49; Mt. 6, 12—15). Eben in diesen Erscheinungen zeigt sich, daß die Menschen den Charakter *ἁμαρτωλός* oder *νεκρός* haben (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 30; 18, 13).

Um aber das Gewicht dieser Vorstellung richtig zu verstehen, muß man beachten, daß Jesus innerhalb der den Menschen gemeinsamen Sündhaftigkeit zwei Stufen unterscheidet. Nicht alle Sünde ist mit der Fähigkeit gerettet zu werden verbunden; mit denselben Ausdrücken für die Sünde, welche diese Fähigkeit vorbehalten, wird auch ein Grad der Sünde bezeichnet, in welchem die Rettungsfähigkeit und die Möglichkeit der Sinnesänderung ausgeschlossen, vielmehr das endgültige Verderben sicher ist (Mc. 8, 38; Mt. 12, 39—45; 13, 49. 50; 8, 22). In diesem Sinne wird von allen übrigen Sünden, welche Vergebung finden können, diejenige gegen den heiligen Geist unterschieden, welche die Schriftgelehrten begingen, die gegen ihr Gewissen die Wunderkraft Christi vom Satan ableiteten (Mc. 3, 28—30). Alles dieses aber vereinigt sich in dem Gedanken, daß dieser höhere Grad von Sünde, die Vollendung derselben in ihrer Art, erst zu Stande kommt in dem Widerstande, den man der Erscheinung des vollendet Guten und der Anbietung der Rettung in Jesu persönlichem Wirken entgegensetzt. Wie es bei Johannes charakteristisch ausgedrückt ist,

würde die Sünde, die Jesus vorfindet, als Blindheit kaum für Sünde zu achten sein; sofern aber die Verblendeten sich in absprechendem Urtheil gegen ihn erheben, wird die Sünde in ihnen erst vollständig, d. h. eben mit Ausschluß der Möglichkeit der Rettung (9, 41; 15, 22—24). Diese Unterscheidung im Umkreise der allgemeinen Sündhaftigkeit findet ihr Vorbild an dem Grundsatze des Mosaischen Gesetzes (Num. 15, 27—31), daß zwar die Sünde „aus Versehen" auf dem Wege des Sündopfers Verzeihung findet, daß hingegen die „mit erhobener Hand" die Vernichtung durch den Zorn Gottes nach sich zieht. So wie nun die letztere Art von Sünde einen Abfall von dem Bunde in sich schließt, die erstere Art aber die Bundestreue und den Bestand des Bundes nicht verletzt, so hat die Rettungsfähigkeit nach dem Urtheile Jesu den Sinn, daß man auch als Sünder doch von Gott dazu erwählt ist, in sein Reich einzutreten (Mt. 20, 16; 22, 14). Fällt also der Umfang der göttlichen Erwählung und der Kreis derjenigen, an welche Jesus äußerlich seine berufende Rede richtet, nicht zusammen, so kommt durch die erfolgreiche Berufung an den Tag, welche von Gott zur Theilnahme an seinem Reiche vorherbestimmt sind (Lc. 10, 20; Mt. 25, 34). Umgekehrt wird die Berufung eben an denen wirksam, welche Söhne des Friedens (Lc. 10, 6), d. h. zum Frieden vorherbestimmt sind, oder welche durch Gottes Willen auch in der Verlorenheit schon Kinder Gottes sind (Joh. 11, 52; 8, 47; 17, 6; 18, 47) und an dem göttlichen Zuge zur Wahrheit theilnehmen (6, 44. 45). Wenn also die Sündhaftigkeit die negative Voraussetzung der rettenden oder erlösenden Wirkung Christi ist, so ist jene auf einen relativen Grad bestimmt, und zwar dadurch, daß mit ihr in den einzelnen Personen die geheime Erwählung durch Gott zusammengedacht wird. Hingegen die Sünde, welche den in ihrer Art vollendeten Grad des Widerspruchs gegen Gott darstellt, schließt sowohl die Möglichkeit der Rettung aus, als sie auch überhaupt erst zu Stande kommt durch die Entscheidung des Willens gegen die durch Jesus vertretene Heilsabsicht Gottes, und nicht schon vorher vorhanden ist.

Die bisher erörterten Beziehungen des Gedankenkreises Jesu kommen also auf Folgendes hinaus. Er verkündigt das gegenwärtige Eintreten der Herrschaft Gottes in dem Bundesvolk, indem er sich selbst als den berechtigten Träger derselben kennt;

und er denkt deshalb an die Vollziehung des göttlichen Reiches nur unter der Bedingung, daß eine Jüngergemeinde sich zu ihm als dem Inhaber der Gottesherrschaft bekennt. Er bewährt die Richtigkeit dieses Zusammenhanges, indem er durch Zusicherung der Sündenvergebung und Anregung der Sinnesänderung diejenigen, welche mit Glauben sich ihm anschließen, von den übrigen Unwürdigen scheidet und aus ihrer Verlorenheit in der Sünde rettet[5]). Indem jetzt die Frage danach sich erhebt, wie sich die Absicht der Gottesherrschaft Jesu in dem Reiche Gottes verwirklicht, soll nur daran erinnert werden, daß hiefür zwei Gränzpunkte aus der Anschauung Jesu schon feststehen, nämlich seine Würde als des Christus oder Messias und die von ihm wirksam berufene Gemeinde derjenigen, die sich zu seiner Würde bekennen, und durch diesen Erfolg sich als solche ausweisen, welche von der übrigen Welt geschieden, aus der Sündhaftigkeit gerettet und im Geheimen von Gott erwählt sind. Soll nun in diesen und durch diese das Reich Gottes zu Stande kommen, so geschieht es so, daß man den leitenden Willen Gottes durch die That befolgt. Diejenigen sind die Verwandten Jesu, welche den Willen Gottes (*τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) ausführen (Mc. 3, 35). Der entscheidende Werth liegt also nicht schon in dem Bekenntnisse der Herrschaft Jesu und in irgend welchen durch das Interesse an ihm bedingten großartigen Leistungen, obgleich darin vorläufig die Präsumption der Zuwendung zu Christus ausgedrückt ist (9, 38—40), sondern in dem sittlichen Gehorsam der Bekenner Christi (Mt. 7, 21—23). Dieses ist die Gerechtigkeit, welche man zugleich mit dem Reiche Gottes vor allem Andern zu erstreben hat, und ohne welche man nicht zu demselben gehört (6, 33; 5, 20). Der directe Maaßstab derselben liegt in der Gesetzgebung des Alten Testaments vor, wie sie von dem Propheten Moses begonnen und von den übrigen Propheten fortgesetzt, endlich wie sie in den beiden höchsten Geboten der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten, einschließlich des

---

5) Auf derselben Linie d. h. ohne Hervorhebung der specifischen Bedeutung des Todes Christi, halten sich auch die zwei Aussprüche des Petrus in der Apostelgeschichte (2, 38; 3, 19), indem der letztere durch die vorhergehende Rede dahin erläutert wird, daß der Zweck der Auslöschung der Sünden von Sinnesänderung und Umkehr insofern abhängt, als diese zur Anerkennung Jesu führen. Ebenso daselbst (13, 38. 39) der Ausspruch des Paulus.

Feindes zusammengefaßt ist (5, 17; 22, 36—40; 5, 43—48; Lc. 10, 29—37). Durch die Erfüllung dieser Aufgabe kommt in der Gemeinde der Bekenner Christi das Reich Gottes zu Stande, in einem zeitlichen Verlaufe, welcher an dem Wachsthum der Pflanze und an der Durchdringung des Mehles mit dem Sauerteig seine Vorbilder hat (Mc. 4, 26—32; Mt. 13, 31—33). Hiedurch ist zugleich angedeutet, daß das Gottesreich seine volle Verwirklichung nicht schon in der Gegenwart Christi, sondern in der Zukunft hat (Mc. 9, 1); und gerade im Angesicht des scheinbar ungünstigen Ausganges seiner Lebensabsicht, indem er sich vor dem Hohenpriester als den Christus bekennt, fügt er die Gewißheit hinzu, daß er unter den Merkmalen der Danielischen Vision sich als den Herrn des Gottesreiches bewähren werde (14, 62). Es gehört aber endlich zu dem Begriffe desselben, daß das ihm entsprechende sittliche Handeln durch den Gedanken geleitet sei, daß das Reich Gottes das höchste Gut ist, dessen Erwerb alle Güter, auch solche, welche wie die Ehe sittlichen Werthes sind, durchaus überwiegt (Mc. 9, 43—47; Mt. 13, 44—46; 19, 12), und daß, wer Gott dient, nicht zugleich einer andern Macht verpflichtet sein kann (Mt. 6, 24). Wie nun hierin auch der Genuß der Seligkeit erzielt wird, das ewige Leben, so ist natürlich das Streben nach dem Gottesreich als Voraussetzung eingeschlossen, indem Jesus denjenigen das Leben verbürgt, die es seinetwegen aufzuopfern bereit sind (Mc. 10, 28—30; 8, 35), nämlich indem sie darin einer Nöthigung folgen, welche sich aus der Gottesherrschaft Jesu ergiebt. Diese Anforderungen und Vorschriften richten sich naturgemäß danach, was Jesus in den Reden bei Johannes als sein persönliches Verhalten bezeichnet. Kommt das Reich Gottes zu Stande, indem seine Jünger den Willen Gottes ausführen, so beruht sein Anspruch, das Reich Gottes zu stiften, auf nichts anderem als darauf, daß es seine Speise, d. h. das Mittel seiner Selbsterhaltung, wie der Genuß seines persönlichen Selbstgefühls ist, den Willen und das Werk Gottes, welches seine Berufsaufgabe bildet, zu vollbringen (Joh. 4, 34). Die Werke, die er im Auftrage Gottes übt, sind Gottes Werke (9, 3. 4; 10, 14); allein indem er die Liebe Gottes als den Grund seiner eigenthümlichen Persönlichkeit und seines entsprechenden Wirkens voraussetzt (15, 9; 17, 26), so bezeichnet er als die Bedingung dieser Thatsache, daß er selbst die Gebote Gottes beobachtet, insbesondere daß er bereit ist,

in seinem Berufe sein Leben aufzuopfern (15, 10; 10, 17). Diese Anschauungen müßten für das synoptische Bild Jesu ergänzt werden, auch wenn sie sich nicht bei Johannes vorfänden.

7. Obgleich nun Jesus sich nicht als den Stifter des Gottesreiches und als den Inhaber der Vollmacht, Sünden zu vergeben, wissen konnte, wenn sein Gewissen und seine Erinnerung durch irgend eine eigene Vergehung befleckt gewesen wären, so ist er sich doch bewußt gewesen, daß sein Wirken erst dann vollständig und seine Absicht erst dann sicher gestellt sein werde, wenn er seiner Aufgabe auch unter den Leiden treu bleibt, welche in Folge seines göttlichen Berufs und der feindseligen Gegenwirkung der bestehenden Weltmächte gegen dessen Ausübung ihn treffen werden. Indem er als Spitze derselben einen gewaltsamen Tod vorhersah, kam es also für die Authentie wie für den Erfolg seines Wirkens darauf an, daß er die Versuchungen überstand, welche aus der Collision des Selbsterhaltungstriebes mit der Berufspflicht sich ergeben konnten. Die synoptischen Evangelien lassen Jesus nach dem Bekenntnisse des Petrus mit der Vorherverkündigung des Todes an seine Jünger beginnen, den die Feindschaft seiner Gegner über ihn verhängen wird (Mc. 8, 31). Der Pragmatismus dieser Darstellung ist sehr klar. Denn nachdem seine Jünger in ihm den Messias erkannt hatten, mußte der Versuchung, seine Aufgabe im politischen Sinne zu verstehen, direct entgegengewirkt werden. Und wie die Lage von Jesus beurtheilt werden mußte, konnte er schon früh nicht zweifelhaft darüber sein, daß die Leiden, welche ihm überall nachfolgten, sich in gewaltsamem Tode vollenden würden. Wie früh sich diese Ueberzeugung in ihm festgestellt hat, läßt sich freilich aus den Quellen nicht ermitteln; denn die Andeutung, welche er Mc. 2, 20 gegen die Schriftgelehrten ausspricht, hat keine Zeitbestimmung; da sie einer Gruppe von Erzählungen angehört, welche sich auf den Conflict zwischen Jesus und den Schriftgelehrten beziehen, also nur aus sachlicher Rücksicht an einander gereiht sind. Allein seitdem er den Jüngern den Tod vorhersagt, hat er nach der Darstellung des Marcus (8, 34. 35) auch dem zufällig versammelten Volke die entsprechende Wahrheit nicht verhehlt, daß man in der Gemeinschaft mit ihm überhaupt bereit sein müsse, auf das Leben zu verzichten, um es im wahren Sinne zu erhalten. Diese Gedankenreihe stützt sich

ausgesprochener Maaßen auf die Erfahrung, welche alle Gerechten und Propheten haben machen müssen (Mt. 5, 11. 12; 23, 34—36); sie beruht aber im Grunde auf der allgemeinen Erkenntniß, daß das sittliche Recht der Selbsterhaltung seine Schranke an der Berufspflicht hat.

Diese Gedankenreihe, in welcher Christus zwischen sich, den Propheten und seinen Jüngern keinen wesentlichen Unterschied macht, wird nun aber überboten durch zwei Aussprüche, in welchen Jesus seiner Bereitwilligkeit, um des Berufes willen zu sterben, den Zweck hinzufügt, dadurch einen Heilserfolg für seine Jünger hervorzubringen. Er ist gekommen zu dienen, *καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mc. 10, 45); und in der Abendmahlshandlung bezeichnet er seinen bevorstehenden Tod als das Bundesopfer zu Gunsten Vieler (14, 24). Da nun hiebei ohne Zweifel die Verkündigung des Jeremias (31, 31) von dem neuen Bunde anklingt, der auf Vergebung der Sünden begründet werden soll, so ist der Zusatz bei Mt. 26, 28 wenn auch wahrscheinlich nicht authentisch, so doch sachgemäß richtig. Jedoch bevor zur Erklärung dieser Aussprüche übergegangen werden kann, darf nicht unerwähnt bleiben, daß Baur[6]) ihre Aechtheit in Zweifel gezogen hat. Den Sinn der ersten Erklärung findet er in dem Gedanken, daß Jesus um den Preis seines Lebens die Menschen aus der Gefangenschaft der Sünde und des Todes befreien wolle. „Wie paßt nun aber, muß man fragen, zu der voraufgehenden einfachen Ermahnung zur Demuth und zu aufopfernder Gesinnung eine solche dogmatische, schon einer bestimmten Erlösungs- und Versöhnungstheorie angehörende Vorstellung, — daß die Sünden nicht ohne ein für sie gegebenes Aequivalent aufgehoben werden können? Entweder also hat Jesus den Ausspruch nicht gethan oder in einer andern Form. Die vorangehende Ermahnung Jesu hat ihren vollständigen Sinn auch ohne einen weitern Zusatz; — also kann er nur gesagt haben, des Menschen Sohn sei nicht gekommen um zu herrschen, sondern um zu dienen, und aus Liebe zu den Menschen alle Leiden zu übernehmen, die mit seinem Berufe verbunden sind". Das ist kein kritisches, sondern ein ganz

---

6) Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie (nach seinem Tode herausgegeben) S. 100 ff.

willkürliches Verfahren! Gegen die Aechtheit der Abendmahlsworte argumentirt Baur in folgender Weise. Da das Gebot der Wiederholung der Handlung bei Paulus und bei Lukas in den Berichten des Marcus und Matthäus fehlt, und dadurch die Vermuthung hervorgerufen werde, daß es nicht von Jesus ausgesprochen sei, so müsse die weitere Vermuthung erlaubt sein, ob die (von allen vier Zeugen vertretene) Hinweisung auf die versöhnende Kraft des Todes Jesu von ihm selbst herrühre. „Je leichter jene Worte περὶ πολλῶν und ὑπὲρ ὑμῶν als bloße Zusätze genommen werden können, um so mehr kann man auf den Gedanken kommen, daß sie ursprünglich nicht zur Sache gehören. Die Handlung Jesu hat auch ohne die Beziehung auf die Versöhnungsidee ihren guten Sinn, wenn wir annehmen, in der Ahnung seines nahen Todes habe er seinen Leib mit dem gebrochenen Brot und sein zu vergießendes Blut mit dem Wein verglichen". Nun komme freilich das Blut als das des neuen Bundes in Betracht, in der Beziehung: „daß der Tod Jesu nicht blos Bundesopfer, sondern auch Sühnopfer sei, daß durch seinen Tod eine Versöhnung gestiftet werde, wie unter dem alten Bunde nicht stattfand, daß man also nur durch diesen Versöhnungstod selig werden kann, nicht aber durch das, was der alte Bund enthielt, auch nicht durch die Erfüllung des Gesetzes". Daß nun diese Gedankenreihe Jesu fremd sei, folgert Baur daraus, daß sie 1) in Widerspruch stehe mit der Erklärung in der Bergrede, er sei nicht gekommen, um die alte Religionsverfassung, das Gesetz auch nur im Geringsten aufzuheben, — hingegen S. 55 erklärt Baur, daß Jesus sich über die fortdauernde Geltung des Gesetzes nicht auf solche Weise ausgesprochen haben könne, wie ihm der judaistische Matthäus beilegt; 2) daß, wenn sich Christus wesentlich als den Versöhner der Menschen mit Gott durch seinen Tod angesehen hätte, zu erwarten wäre, er werde diesen Gedanken zum Gegenstand seiner Lehrvorträge gemacht haben, — hingegen S. 45 hat Baur Jesus als den Stifter neuer Religion dadurch bezeichnet, daß er nicht einen dogmatischen Lehrbegriff, sondern nur Grundanschauungen und Principien als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins vorgetragen hat; 3) daß der von Jesus vorgeschriebene Weg der Gesetzerfüllung zum Zwecke des Gottesreiches zwar das Bedürfniß nach Sündenvergebung nicht ausschließe, daß aber sonst nie von ihm auf deren Anknüpfung an einen Ver-

söhnungsact hingewiesen, sondern einfach vorausgesetzt werde, daß alle, welche ihre Sünden von Herzen bereuen, unmittelbar der Vergebung derselben versichert sein dürfen, — was nicht wahr ist, da Jesus die Sündenvergebung an seine Person und das gläubige Vertrauen zu derselben knüpft. Dieses aber ist eine Thatsache, deren richtiges Verständniß die nächste Voraussetzung für den Gedanken bildet, daß seine Person auch in ihrer Vollendung durch den Tod der Gemeinde der Gläubigen die Sündenvergebung verbürgt. Baur's Zweifel gegen die Authentie der Abendmahlsworte sind so gewiß einer kritischen Launenhaftigkeit entsprungen, als „die Kritik" von Holsten[7]) wenn auch ungern die Aechtheit der beanstandeten Aussprüche Jesu zugesteht.

Dieser Gelehrte hat nämlich den Zusammenhang des Gedankens der Abendmahlsrede mit dem übrigen Bestande der Anschauung Jesu von seinem Leiden so erörtert, daß darin nur eine Modification der Ansicht auftritt, welche Baur zu jener gewaltthätigen Ausscheidung getrieben hat. Die Anspielung Jesu auf seinen Tod als Sündopfer bei der Abendmahlshandlung versteht Holsten in demselben Sinne, den er der gleichen Vorstellung des Paulus abgewonnen hat. Der Tod des Messias, welchen Paulus als den Ausdruck des neuen Heilsprincips bekennt und verkündet, soll von Paulus als der einzige Inhalt der messianischen Thätigkeit Jesu unter dem Gesichtspunkt erkannt sein, daß darin die absolut nothwendige Vermittelung des göttlichen Heilswillens enthalten sei. Der Tod des Messias sei stellvertretendes Sünd- oder Schuldopfer für die Sünde der Sündigen, damit diese in Folge des Opfers Gerechtigkeit und Leben empfangen, nach der Regel der Heilsökonomie, daß der Tod des Sündopferthiers stellvertretender Tod des Sünders sei (a. a. O. S. 136). Nun findet aber Holsten daneben sowohl in der Apokalypse, als auch in den synoptischen Reden Jesu den Gedanken, daß Jesus den Märtyrertod in Folge seiner Berufstreue erleidet, wie auch die Propheten; und diese historisch-religiöse Reflexion vergleicht er mit jener dogmatisch-religiösen in folgenden Urtheilen. „In dieser nämlich ist der Kreuzestod Ausdruck des besondern göttlichen

---

7) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus (1868) S. 176 ff. in der Abhandlung über „die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangelium".

Heilswillens, in jenem Sinne Ausdruck des allgemeinen göttlichen Schicksalswillens; in der einen die Heilsthat Gottes und des Messiasheiland selbst, und der höchste Ausdruck göttlicher Gnade gegen die Menschen, in der andern die Sündenthat der Menschen, und der höchste Ausdruck menschlicher Verstocktheit gegen Gott[8]); in der einen die Offenbarung des neuen Heilsprincipes, in der andern nur die Verwirklichung eines allgemeinen weltgeschichtlichen Gesetzes; in der einen der wesenhafte Zweck der Sendung des Messiasheiland, in der andern ein begleitender Umstand des Erdenlebens des Messiasprophheten; in der einen der absolut nothwendige Akt der Heilswirksamkeit des Messiasheiland, in der andern als eine für das Heilswerk absolut gleichgültige Thatsache[9]) nur das letzte Glied in der Reihe der Leiden des Messiaspropheten; in der einen ist der Kreuzestod die Substanz, in der andern ein Accidens des messianischen Heilswerkes[10]). Beide Anschauungen schließen sich gegenseitig aus, sobald die dogmatisch-religiöse die vollen Consequenzen ihres Principes gezogen hat" (S. 148). Obwohl also Jesus den dogmatischen Gedanken eines stellvertretenden Sühnopfertodes ohne Zweifel in den Abendmahlsworten auf sich bezogen hat, so habe doch „die Kritik" kein Recht, diesem Gedanken eine für das messianische Bewußtsein Jesu entscheidende Bedeutung beizumessen, da sich keine Spur davon finde, daß Jesus seinen Sühnopfertod auf eine für die Heilsökonomie nothwendige Willensfügung Gottes zurückführe. Vielmehr ergebe sich aus dem Gebet Jesu in Gethsemane, daß er die Vollendung des messianischen Werkes auch ohne seinen Tod als möglich weiß, daß er, wenn

---

8) Ich bemerke hiezu, daß diese Antithese nach Holsten's Voraussetzungen selbst nicht vollständig ist; der Märtyrertod ist nur der Erscheinung nach That der Feinde Gottes, im Grunde aber die That des vollständigen Berufsgehorsams gegen Gott.

9) Ich bemerke hiezu, daß nach dem Gange der Vergleichung diese Angabe ungehörig ist, denn die religiös-historische Reflexion soll sich ja nicht auf das Heilswerk beziehen. Also nach Holsten's Prämissen ist der Tod des Messiaspropheten eine in seinem Schicksal relativ nothwendige Thatsache.

10) Diese Antithese ist wieder unrichtig gebildet. Sie muß heißen: In der einen ist der Kreuzestod die Substanz des Heilswerkes, in der andern ein Accidens im Schicksal des prophetischen Individuums.

er seinen Tod als gewiß ahnte, ihn doch nur von dem freien Schicksalswillen Gottes als begleitenden Umstand seiner messianischen Wirksamkeit abhängig dachte. Demnach drücke die Abendmahlsrede Jesu nur einen Gedanken des Augenblickes aus, der weder das Bewußtsein Jesu, noch das seiner Jünger zu erfüllen und momentan umzugestalten vermochte; erst in der Folge durch Paulus sei er wirksam geworden, die ursprüngliche Idee des Märtyrertodes zu verdrängen (S. 177—179). Dieses Resultat der Kritik, sagt Holsten, könnte nur irrig sein, wenn es mit dem messianischen Bewußtsein Jesu in Widerspruch stände. Um also eine solche Einwendung abzuschneiden, verräth der Kritiker, daß Jesus selber sich in dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nur als den zum Sohne Gottes im kommenden Himmelreich erst noch bestimmten Messias erfaßte, daß er die volle Wirklichkeit des Messiasthums erst an den wirklichen Eintritt des Himmelreiches durch eine Allmachtsthat Gottes geknüpft habe, für welchen seine gegenwärtige Wirksamkeit nur einleitende Vorbereitung sei. Mit dieser irdischen Lage Jesu sei nun von Anfang an die Vorstellung von Leiden untrennbar verknüpft; aber nach dem Maaßstabe der Lebensordnung, welche die Bergpredigt enthält, sei die Vorstellung von einem Sühnopfertode des Messias für Jesus überflüssig und undenkbar. Sie konnte erst eintreten, wenn er aus seinem ursprünglichen Vorstellungskreise hinaustrat; sie trat auf Anlaß der äußern Situation des Passahmahles in ihm auf; aber weil sie seinem eigensten messianischen Bewußtsein fremd war, hielt er sie nicht fest, sondern kehrte im Gebet in Gethsemane und in der Klage über Verlassenheit durch Gott zu der ersten Anschauung von der blos individuellen Beziehung der Leiden zurück (S. 182—185).

Unter dem manchen Unbegreiflichen, welches diese Erörterung darbietet, bemerke ich zunächst, daß der Kritiker dieses, wie er es darstellt, ganz zufällige Auftauchen der Sühnopfervorstellung in der Abendmahlshandlung unmittelbar vorher als das Ergebniß der nothwendigen Dialektik des messianischen Bewußtseins in Jesus ankündigt; nur ist es S. 184 bei dieser Ankündigung geblieben, ohne daß ihr eine Folge gegeben würde. Denn übrigens wird eben die Behauptung festgehalten, daß Jesus nur zufälligerweise seinen Tod als Opfer angesehen habe. In dem Beweise dieser Behauptung hat man aber nicht nur die Fertigkeit der Dialektik sondern auch die Sicherheit in der Logik zu vermissen. Denn daß

Holsten die beiden Ansichten vom Tode Christi, welche er unterscheidet, und welche sich nach seinem Urtheile gegenseitig ausschließen, also sich widersprechen, nicht einmal durch richtig gebildete Antithesen zu erläutern vermocht hat, habe ich durch meine Anmerkungen (S. 46) erwiesen. Wenn also die eine dieser Ansichten auf den besondern Heilswillen, die andere auf den allgemeinen Schicksalswillen Gottes zurückführt, so kann ich darin keinen Grund ihres Widerspruches, vielmehr gerade die Möglichkeit dessen erkennen, daß die erste Ansicht von der zweiten eingeschlossen wird, daß die dogmatisch-religiöse Reflexion vom Sühnopfertode Christi die historisch-religiöse Reflexion auf seinen Märtyrertod voraussetzt, und daß umgekehrt diese Ansicht sich zu jener zuspitzt. Oder seit wann gebietet die Logik, das Besondere und das Allgemeine als Gegensätze zu denken, aus deren gleichzeitiger Beziehung auf das Einzelne sich ein Widerspruch ergäbe? Wenn die Sühnopfertheorie, wie Holsten (S. 136) dieselbe formulirt, den Sinn eines stellvertretenden Strafvollzuges enthält, bei welchem sich der Messias rein passiv verhält, so ist dieser Gedanke freilich gänzlich gleichgültig dagegen, daß der Messias dieses Verhängniß Gottes zugleich als die Folge seiner Berufstreue übernimmt. Allein wenn jener Strafvollzug, wie Holsten stets behauptet, den Sinn eines Opfers des Messias hat, wenn er, wie es S. 148 heißt, die Heilsthat Gottes und des Messiasheiland selbst ist, so ist er nur denkbar mit Einschluß des Berufsgehorsams, der zugleich dem besondern Heilswillen und dem allgemeinen Schicksalswillen Gottes entgegenkommt. Freilich scheint diese Auffassung des Sühnopfers auch als einer That des Messiasheilands nur ein neues Versehen neben den logischen Ungenauigkeiten in der Reihe der Antithesen zu sein. Denn wo Holsten die Sühnopfertheorie des Paulus darstellt, welche ihm zugleich für Jesus und alle Schriftsteller des Neuen Testaments maaßgebend ist, ist jene Bedingung der eigenen That des Messiasheilandes nicht ausgesprochen, und wie ich vermuthen muß, indirect ausgeschlossen. Nun kommt diese Theorie inhaltlich auf das hinaus, was Paulus Gal. 3, 13 angedeutet hat; aber Holsten hat kein Recht, die Loskaufung der Israeliten vom Fluche des Gesetzes durch stellvertretenden Kreuzestod des unschuldigen Jesus gerade als den Sinn des Sühnopfers zu bezeichnen. Denn weder hat Paulus a. a. O. jenen Gedanken der Wirkung des

Kreuzestodes Christi als die Deutung seines Opfers eingeführt, noch konnte er nach der allgemeinen Verfassung der Opferidee die von Holsten vollzogene Combination beabsichtigen. Es wird späterhin in § 29. bewiesen werden, daß die Anschauung des Todes Christi als Opfer und dessen Auffassung als Mittel des Loskaufes der Israeliten vom Fluche des Gesetzes nach ganz entgegengesetzten Schemata entworfen sind; was freilich Holsten kritiklos genug ist nicht zu unterscheiden. Die Confusion beider Gedanken verschuldet nun seine falschen Distinctionen zwischen Opfertod und Märtyrertod Jesu; und indem der Kritiker selbst es sich unmöglich macht, den Abendmahlsworten einen constitutiven Sinn für den Gedankenkreis Jesu abzugewinnen, so hat die Gewissenhaftigkeit, die ihn bewegt, sie für ächt zu halten, doch keine andere Wirkung, als die Keckheit Baur's, ihre Aechtheit in Abgang zu decretiren.

Auch ein Verdienst der Neuheit fehlt diesen Offenbarungen der „Kritik" über das Selbstbewußtsein Jesu gänzlich. Sie sind nichts anderes als Trümmer der socinianischen Ansicht von Christus, wobei ich es natürlich nicht in Anschlag bringe, daß die übereinstimmenden Gedanken in ihrer socinianischen Gestalt unmittelbar als Normen religiöser Anregung vorgetragen werden, während diese Kritik nur geschichtliche Auskunft über den Gedankenkreis Jesu sucht. Hat Jesus, nach Holsten, in seinem Tode wesentlich nur den möglichen zufälligen Ausgang seines Lebens als des Gerechten und Propheten geahnt, so betonen die Socinianer diesen Gedanken, um die Vorbildlichkeit Jesu anstatt seiner Vermittelung der Versöhnung zu behaupten[11]). Hat Jesus, nach Holsten, sich in dem Menschensohn nur als den zum Sohne Gottes im kommenden Himmelreich erst bestimmten erfaßt, hat er aber die volle Wirklichkeit des Messiasthums erst an den wirklichen Eintritt des Himmelreiches durch eine Allmachtsthat Gottes geknüpft, so steht dies insoweit im Einklang mit der socinianischen Lehre, als dieselbe die geforderte Allmachtsthat Gottes in

[11]) F. Socini brevissima religionis christianae institutio. Bibl. Fratrum Polon. Tom. I. p. 667: Qua ratione Christus suo ipsius exemplo credentes ad persistendum in illa singulari pietate, sine qua servari nequeunt, movere potuisset, nisi atrocem mortem, quae pietatem facile comitari solet, gustasset?

der Auferweckung Christi nachweist[12]). Man renkt aber alle Glieder der quellenmäßigen Selbstdarstellung Jesu aus, wenn man leugnet, daß er in demselben Sinne Gott seinen Vater nennt, in welchem er sich selbst als den Sohn des Menschen bezeichnet, und wenn man leugnet, daß er durch sein Reden und Wirken das Reich Gottes in seiner Jüngergemeinde in der Gegenwart zu gründen behauptet. Wenn nun die Gründungsthat des Reiches Gottes nach der Darstellung Jesu sich zu der vollendeten Durchführung desselben verhält, wie der Same zur Frucht, so ist es eine unrichtige Darstellung von Holsten (S. 182), daß Jesus seine Wirksamkeit in der diesseitigen Weltzeit als nur einleitende Vorbereitung zur Gründung des Reiches Gottes betrachte. Es ist Geschmackssache, ob man das Säen als einleitende Vorbereitung der Aernte zu betrachten beliebt; in der Meinung Jesu aber ist der Same, den er ausstreut, unter der Bedingung des empfänglichen Bodens, der wirksame Grund der Frucht, welche der Aernte werth ist. Und der Sinn dieses von Jesus gebrauchten Bildes ist, daß er durch die Verkündigung des Gottesreiches und seiner sittlichen Bedingungen und Regeln in den empfänglichen Gemüthern seiner Jünger das Gottesreich gründet, welches sich demgemäß durch deren entsprechendes Handeln wirklich entwickelt, in der Gegenseitigkeit des menschlichen Gehorsams und der Herrschaft Gottes. Wenn endlich Baur die von der Bergpredigt vorgeschriebene Lebensordnung als den Kern des Christenthums betrachtet, nach Maaßgabe deren nicht zu erwarten sei, daß die Sündenvergebung an eine besondere Versöhnungsthat geknüpft werde, sondern nur, daß sie unmittelbar der Reue folge, so entspricht dieses durchaus dem Socinianismus[13]). Holsten aber bleibt sogar noch unter der Linie desselben, indem er ohne alle Berücksichtigung des Factors der Sündenvergebung die christliche

---

12) L. c. p. 665: Ipsa scriptura sacra — pro eodem accipit, Jesum esse Christum, et Jesum esse filium dei. Hinc enim factum est, ut quia Jesus rex populi dei et sic Christus perfecte et absolute non fuit, nisi postquam a mortuis resurrexit, per ipsam resurrectionem dicatur constitutus fuisse dei filius, quum illum deus a mortuis excitavit (Rom. 1, 4). Holsten (S. 181) erklärt diese Stelle ganz übereinstimmend.

13) De Christo servatore III, 2: Duplex est genus delinquentium, unum eorum, qui interdum quidem labuntur, nulli tamen delicto sunt mancipati, sed vitam universam ad divinam normam dirigunt; alterum

Heilsordnung im Sinne Jesu dahin bestimmt, daß „die bessere Gerechtigkeit des Himmelreiches eine subjective gesetzliche Gerechtigkeit ist, welche vom Menschen selbstthätig erworben wird nach reinigender Buße und Umkehr durch wahrhaft religiöse, innere und wesenhafte Erfüllung des gesetzlichen Willens Gottes im eigenen sittlichen Wollen und Thun" (S. 173). Geschichtlich angesehen ist diese Gedankenreihe eben kein vollständiger Ausdruck der Meinung Jesu. Denn alle sittengesetzlichen Belehrungen und Vorschriften der Bergpredigt sind von Jesus an den ständigen, zu seiner dauernden Umgebung erwählten Jüngerkreis gerichtet, den er zu der Gemeinde des Gottesreiches unter der Bedingung auszubilden bestrebt war, daß die Genossen desselben in ihm den Christus, d. h. den Herrn und Gründer des Gottesreiches anerkennen sollten. In dem Glauben an ihn war den Jüngern die Sündenvergebung sicher, welche Jesus, wo er sie für Jemand ausspricht, auf den Glauben an sich begründet. Alle sonst nachweisbaren Glieder der Verkündigung Jesu fallen auseinander, wenn man diesen Zusammenhang nicht erkennt. Die Bedeutung der Jüngergemeinde für das Verständniß der Verkündigung Jesu giebt die Darstellung des Marcus von dem Wirken Jesu in Galiläa deutlich zu erkennen, welche nach den fortschreitenden Beziehungen des Jüngerkreises zu Jesus geordnet ist. Die Irrungen der Kritik von Baur und Holsten in Hinsicht des Gedankenkreises Jesu hängen demgemäß auch davon ab, daß sie bei der unkritischen Ansicht von der secundären Natur des Marcusevangeliums stehen geblieben sind.

8. Allerdings soll der Abstand gar nicht versteckt werden, welcher zwischen den gelegentlichen Zusicherungen der Sündenvergebung durch Jesus und seinen beiden Aussprüchen obwaltet, daß er sein Leben als λύτρον ἀντὶ πολλῶν hingeben und daß er

---

eorum, qui vel multis, vel uni vitio sunt dediti. Illis pro benignitate sua non imputat deus errata illa, in quae nonnunquam prolabuntur, quia iam pure et innocenter vivunt; his vero non imputat delicta, si resipiscant, quia deinceps pure et innocenter vivunt. Sic in utrisque puritas et innocentia quaedam causa est, ut deus illis peccata condonet. Hac autem ea fides continetur, sine qua fieri non potest, ut quis deo placeat (Hebr. 11, 6). Haec est illa obedientia, quae nos deo gratos facit.

im Tode das Opfer des neuen Bundes vollziehen werde. Nun zeigte sich aber, daß bei den eben beurtheilten Kritikern mit dem Zweifel an der Aechtheit oder an der specifischen Bedeutung dieser Aussprüche eine vollkommene Nichtbeachtung des Umstandes verbunden war, daß übrigens Jesus die Sündenvergebung von dem Verhältniß der Menschen zu seiner Person abhängig gemacht hat. Erscheint also auch dieser Umstand für Manche befremdend, so wird es geboten sein zu ermitteln, wie sich die Idee der Sündenvergebung im Alten Testament ausgeprägt hat. Denn wie das Bewußtsein Jesu von seiner Aufgabe und seiner Person durch die entsprechenden Beziehungen der Religion des Alten Testaments bedingt und innerlich geregelt war, so muß man die Voraussetzungen seines Verfahrens der Sündenvergebung eben dort suchen. Diese Untersuchung ist aber auch deshalb nicht zu umgehen, da gerade die Socinianer die Methode der Sündenvergebung im Alten Testament für ihre Auffassung der Sache in das Feld geführt haben. Allerdings handelt es sich dabei direct um ihren Widerspruch dagegen, daß die Sündenvergebung im Christenthum an die Vermittelung der Strafgenugthuung Jesu geknüpft sei; allein dieser Widerspruch gilt auch indirect dem allgemeinern Gedanken, daß die Sündenvergebung im Christenthum eine öffentliche Angelegenheit, eine Grundbedingung der religiösen Gemeinde, eine Voraussetzung der sittlichen Selbstthätigkeit ihrer Glieder sei. Denn die Socinianer kennen die Sündenvergebung nur als Privatgut für den Einzelnen und als entferntere Folge seiner Pflichterfüllung und Tugendbildung (I. S. 316).

Wie die Schriftsteller des Alten Testaments überhaupt alle Beziehungen zwischen Gott und Mensch nach dem Gesichtspunkte des göttlichen Bundes mit Israel beurtheilen, so kommt dort auch die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer göttlichen Vergebung von Sünden nur in Betracht gemäß der Stellung, welche sich Gott zu dem Bundesvolke gegeben hat. In dieser Beziehung lassen sich jedoch im Alten Testament zwei Stufen religiöser Ordnung und religiöser Reflexion unterscheiden, welche zwar in der leitenden Idee Gottes übereinstimmen, übrigens aber in der Schätzung der Sünde, in der Vorstellung von den Mitteln der Sündenvergebung, deshalb aber auch in der ganzen Temperatur der Auffassung der Sache von einander abweichen. Das mosaische Gesetz knüpft die Vergebung der Sünden aus Versehen an die Darbringung

von Sünd- (und Schuld-)Opfern, indem es für die Sünden mit erhobener Hand überhaupt keine Möglichkeit von Vergebung vorbehält (Num. 15, 27—31). Der Grund jener Ordnung ist von Seiten Gottes sein besonderer Gnadenwille gegen das in den Bund gestellte Volk (Exod. 34, 6. 7; Num. 14, 18); ihre Bedingung von Seiten der Israeliten liegt darin, daß durch die Versehenssünde nicht der Bund gebrochen wird, wie durch die Sünde mit erhobener Hand. So bleibt der Israelit zum Opfer berechtigt, er wird aber im gegebenen Falle durch seine allgemeine Absicht der Bundestreue zu dessen Darbringung verpflichtet, als zu dem Mittel, welches Gott positiv angeordnet hat, damit die Schuld der begangenen Vergehung aufgehoben werde. Es bleibt einer spätern Erörterung vorbehalten, den Sinn der gesetzlichen Sündopfer zu deuten; indessen soll hier bemerkt werden, daß das Element der Reue oder Trauer über die Vergehung beim Sündopfer insofern vorausgesetzt wird, als das Gesetz auf die Freiwilligkeit der Darbringung rechnet, wenn der Einzelne sich vergangen hat, und für das dem ganzen Volke geltende jährliche Sündopfer eine allgemeine Demuthsfeier vorschreibt (Lev. 16, 29—31). Uebrigens aber hängt die Vergebung der Sünden an dem opus operatum der Opferhandlung, gemäß der Anordnung des Gottes, der seine allgemeine Gnadenabsicht gegen das Bundesvolk durch dieses Mittel zur Vergebung der Versehenssünden wirksam macht. Die Sündopfer sind im Gesetze angeordnet für alle Vergehungen, durch welche aus Versehen irgend eines der göttlichen Gebote verletzt worden wäre. Allein sie werden auch bestimmt vorgeschrieben theils für gewisse Zustände körperlicher Unreinheit, welche wegen ihrer Analogie mit der Verwesung des Todten als gottwidrig geachtet werden, ohne daß nach unseren Begriffen eine Schuld dabei obwalten kann (Lev. 12, 6. 7; 15, 14. 15. 29. 30), theils für die unabsichtliche Berührung unreinen Aases (5, 2). Hierin nun erscheint eine eigenthümliche Bedingtheit des in der Gesetzgebung maaßgebenden Gedankens von der Sünde, wofür sich schon bei den Schriftstellern der mosaischen Bücher keine Analogie findet. Denn diese setzen die Sünde, sowohl ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach, in die freie That des menschlichen Willens, auch wenn die Schwachheit desselben zugleich mit dem Reize des sinnlichen Genusses in Betracht gezogen wird. Es kommt hier nicht darauf an, die Herkunft dieser doppelten Gedankenreihe zu

erklären; jedenfalls aber ist die Gleichstellung gewisser körperlicher Unreinheit mit der sittlichen Verfehlung aus Fahrlässigkeit und Uebereilung unter dem Gesichtspunkte der möglichen Vergebung Gottes der Ausdruck einer ältern Stufe der alttestamentlichen Religion, über welche die in allen ihren übrigen Documenten niedergelegte Erkenntniß der Sünde hinausgreift, wenn auch die Codificirung der Opfergesetze einer spätern Zeit angehören sollte. Behielt nun freilich die in der Sitte feststehende Anordnung der Sündopfer ihre Geltung, und fand der überlieferte Cultus seine Vertreter und Anhänger gerade in denjenigen Gliedern des Volkes, deren Gesinnung durch die Literatur des Alten Testaments ausgedrückt ist, so ist es doch verständlich, daß die Vorstellung der Dichter und Propheten von der göttlichen Vergebung, welche der geistigen Auffassung der Sünde entspricht, sich gerade gegen die Vorstellung von den Sündopfern gleichgültig verhielt.

Daß die gesetzliche Regel der Vergebung von Sünden aus Versehen durch die Sündopfer nicht genügte, erprobte man schon in der Erinnerung an manche Wendungen in der Geschichte des Bundesvolkes. Denn diese vergegenwärtigte wiederholte Fälle solchen Ungehorsams des ganzen Volkes, welcher die Qualität des Abfalles vom Bunde in sich schloß, und deshalb nach dem Gesetze nur die Vernichtung des ganzen Volkes durch den Zorn Gottes zu erwarten hatte. Man wußte aber, daß derselbe abgewendet, und daß anstatt dessen die göttliche Vergebung erreicht worden war. Erklärlich ist nun aber, daß dies nicht durch gesetzliche Sündopfer geschah, deren Voraussetzung, nämlich der Bestand des Bundes, eben hinfällig geworden war. Vielmehr versucht Moses nach der Anbetung des goldenen Kalbes durch seine Fürbitte den Bund zu erneuern (Exod. 32, 30—35); ferner als Gott das Murren des Volkes über die Vernichtung der Korachiten durch eine Pest erwiderte, werden Rauchopfer (Num. 17, 6—15), als David den Zorn Gottes durch die Zählung des Volkes herbeigezogen hatte, Brandopfer und Heilsopfer dargebracht (2 Sam. 24); endlich ordnet Hiskia Rauchopfer an, um den Zorn Gottes abzuwenden und den Bund zu erneuern (2 Chron. 29, 8—11). In allen diesen Fällen wird auf ein Maaß göttlicher Gnade und Bereitwilligkeit zu vergeben gerechnet, welches ebenso über die gesetzlichen Bedingungen des Bestandes des Bundes hinausgreift, wie es als unabhängig von der Institution der Sündopfer dargestellt

wird. Da nun der Abfall der Majorität des Volkes vom Bunde sich immer wiederholte, und doch der Glaube an den Bestand desselben für die ihrem Gott treuen Israeliten unumgänglich war, so bilden die Propheten den Grundsatz, daß Gott seine Gnade und Barmherzigkeit in dem Umfange ausübe, in jedem Falle des untreuen Volkes sich wieder anzunehmen, wenn sich dasselbe zu ihm bekehren würde (Joel 2, 12—14; Hos. 6, 1—3; 11, 7—9; 14, 2—9; Jer. 18, 5—10; Ezech. 33, 10—16; Jes. 54, 7—10). Man folgerte diesen Grundsatz theils aus der Stetigkeit des Willens, mit welchem Gott sich überhaupt zu dem Bunde mit dem erwählten Volke entschlossen hatte (Ps. 106, 44. 45), und rechnete auf seine Langmuth wegen seines Namens, d. h. weil er sich überhaupt an das Bundesvolk offenbart hatte (Jer. 14, 20. 21; Ezech. 20, 43. 44; 36, 22—32; Jes. 48, 8—11); theils reflectirte man zu diesem Zwecke darauf, daß es eine Ehrensache für Gott gegenüber den anderen Völkern sei, seine Absicht an dem erwählten Volke trotz aller von demselben dargebotenen Hemmungen durchzuführen (Joel 2, 17—19; Deut. 32, 26. 27; Ezech. 20, 21. 22). Es ist nur eine besondere Anwendung jenes Gedankens, wenn es heißt, daß Gott seine Strafgerichte wegen Zions, d. h. deswegen beschränkt, weil er sich daselbst eine bleibende Stätte seiner Gnadengegenwart gegeben hat (1 Kön. 11, 13. 32; 14, 21). Es ist jedoch ein neuer Gesichtspunkt, daß diese partielle Verschonung aus Rücksicht auf die Gerechtigkeit Davids erfolgt ist (1 Kön. 11, 13. 32; 15, 4; 2 Kön. 8, 19; 19, 34). In derselben Weise wird die Verschonung des Volkes davon abhängig gemacht, daß Mose, der Auserwählte Gottes für dasselbe Fürbitte geleistet hat (Ps. 106, 23), und umgekehrt wird die Vertilgung gedroht, weil in Jerusalem auch nur Ein Gerechter vergeblich gesucht worden ist, um dessen willen Gott verziehen haben würde (Jer. 5, 1; Ezech. 22, 30). In diesem Gedanken ist ausgedrückt, daß die Unwürdigkeit des untreuen Volkes wegen seiner Gemeinschaft mit Einem gerechten Bundesgenossen für Gott nicht in Betracht kommen soll, um demselben seine Gnade zu entziehen. So ist der ursprüngliche Gesichtskreis der Gesetzgebung, in welcher bei dem immer wiederholten Abfalle des Volkes die Erfolglosigkeit der Bundschließung begründet sein würde, überschritten; allein es verdient bemerkt zu werden, daß auch die beiden Redactionen, in welchen die Gesetzgebung vorliegt, von der prophetischen Behauptung begleitet sind,

daß die Gnade und Bundestreue Gottes dem abfälligen Volke in jedem Falle, daß es sich bekehren wird, gewiß sind (Lev. 26, 38 —45; Deut. 30, 1—5).

Obgleich nun die Erinnerung an die mosaische Epoche des Volkes mehrere Fälle darbot, in denen die Fürbitte des Mose und außerordentliche Opfer den Zorn Gottes abwandten und ihn zur Verzeihung des Abfalls bestimmten, so galt doch von da aus kein einfacher Schluß auf die Wahrscheinlichkeit der Vergebung für schwere Vergehungen der Einzelnen. Ebenso wenig folgt aus dem spätern prophetischen Grundsatz von der Bereitwilligkeit Gottes, das untreue Volk als Ganzes wieder anzunehmen, direct die gleiche Gewißheit der göttlichen Vergebung für schwere Uebertretungen des Einzelnen. Man darf auch nicht darauf rechnen, daß irgend welche Cultushandlungen, insbesondere Opfer zu jenem Zwecke als dienlich erscheinen. Es ergiebt sich vielmehr im Gegentheil, daß der noch so große Eifer, Gott durch Opfer zu dienen, demselben mißfällt, wenn daneben Betrug, Gewaltthat, Duldung von Diebstahl und Ehebruch im Volke vorherrschen (Micha 6, 6 —16; Ps. 50, 7—21). Denn das Opfer der Frevler ist dem Herrn ein Gräuel (Prov. 15, 8). Hienach erklären sich die wiederholten Aussprüche von Dichtern und Propheten, daß Gott keine Opfer begehre (Ps. 40, 7; Hos. 5, 6; 6, 6; Amos 5, 21. 22; Jes. 1, 11; Jer. 6, 20; 7, 21. 22), da sie doch keinen allgemeinen Widerspruch gegen die Cultussitte bezeichnen können, aus der besondern Rücksicht auf die abergläubische Volksmeinung, daß die Pünktlichkeit des symbolischen Gottesdienstes die Mängel der sittengesetzlichen Haltung übertrage, oder gar die göttliche Vergebung für dieselbe vermittele. Denn nach dem Gesetze selbst hat der Opfercultus nur dann seine Richtigkeit, wenn der Bund durch die absichtliche Beobachtung des ganzen Gesetzes aufrechterhalten, nicht aber, wenn er durch sittenloses Treiben des Volkes immerfort gebrochen wurde.

Also, wenn die Gnade des Bundesgottes auch dem Einzelnen Vergebung solcher Sünden verbürgen sollte, von denen er sich bewußt sein mußte, daß sie nicht blos absichtslos und aus Versehen begangen waren, so wird davon abgesehen, daß irgend welche freiwillige Opfer zureichen, um sich der Versöhnung mit Gott zu versichern. Zwar könnte die Analogie mit der Urgeschichte des Volkes diese Folgerung zu begründen scheinen. Denn die außer-

ordentlichen Opfer, welche den Zorn Gottes in den oben (S. 54) angeführten Fällen abgewendet haben, drücken aus, daß das Volk darin seine Bereitwilligkeit erklärt, den gebrochenen Bund wieder anzuknüpfen. Das Gleiche durfte also auch dem Einzelnen gestattet werden, wenn es feststand, daß Gott im Allgemeinen bereit sei, Bundesbruch zu verzeihen. Indessen wegen der Wahrscheinlichkeit des Mißbrauches achteten die Propheten dieses Mittel als bedenklich, und, weil sie einen höhern religiösen Gesichtspunkt geltend machten, achteten sie es als überflüssig. Denn da die symbolische Opferhandlung doch nicht als opus operatum, sondern nur durch die leitende Gesinnung einen Werth hatte, und da die Erfahrung lehrte, daß man die Opfer oft genug in jenem Sinne und mit Vorbehalt der frevelhaften Gesinnung ausübte, so verlangen die Propheten directe und unzweifelhafte Proben der Reue als Bedingungen für die Aneignung der Verzeihung Gottes. Denn was dem ganzen Volke zugemuthet wird, daß es Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen, daß es sich zu ihm bekehren und seiner Stimme gehorchen soll (Deut. 4, 29—31), daß es unter Weinen, mit dem unmittelbaren Affecte die Aufrichtigkeit seiner Reue und seiner Bekehrung zu Gott bethätigen solle (Joel 2, 12—17; Jer. 3, 21. 22; 31, 9; 50, 4. 5; Ps. 130, 7. 8), daß es mit dem wörtlichen Eingeständnisse der begangenen Missethaten und des Rechtes der empfangenen Strafe die ausgesprochene Bitte um Vergebung verbinde (Hos. 14, 3; Jer. 31, 18—20; Klagel. 3, 39—42; 1 Kön. 8, 47—53), das gilt auch als Bedingung dafür, daß der Einzelne Vergebung finde. Wer seine Uebertretungen bedeckt, hat kein Gelingen, wer sie aber bekennt und unterläßt, erlangt Barmherzigkeit (Prov. 28, 13). Dies gilt aber nur als Ausdruck des gründlichen Mißfallens, welches der reuige Sünder an sich selbst empfindet, wodurch er es verbürgt, daß er seine geistige Selbsterhaltung mit dem Sündenstande für unvereinbar achtet. Deshalb ist das Opfer, welches Gott zum Zwecke der Versöhnung gefällt, ein gebrochener Geist; ein gebrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten (Ps. 51, 19). Denn Gott thront zwar in heiliger Höhe, aber auch bei denen, die zerschlagenen und demüthigen Geistes sind, daß er erquicke den Geist der Demüthigen und erquicke das Herz der Zerschlagenen (Jes. 57, 15). Diesen Charakter der aufrichtigen Reue tragen nun solche

Bekenntnisse und Bitten, wie in Ps. 25, 7; 31, 10. 11; 32, 1—5; 38, 5—10. 19; 40, 12. 13; 41, 5; 51; 65, 4; daß ihr Erfolg in dem Gemüthe der Dichter die Gewißheit der göttlichen Verzeihung gewesen sei, wird jedoch nur Ps. 32, 5 mit Bestimmtheit bezeugt. Diese Erweisungen der Reue, welche nicht in den Verdacht einer Umkehr mit Trug (Jer. 3, 10) gerathen können, sind an sich werthvoller als Opfer und werden deshalb im Allgemeinen als der ideale Ersatz derselben den Opfern entgegengesetzt (Ps. 40, 7—9; 50, 8—14; 51, 18. 19).

Die Erwartung der Sündenvergebung unter den bezeichneten Bedingungen hegen die frommen Israeliten nur, indem sie die stete Bereitwilligkeit zu verzeihen bei ihrem Bundesgott voraussetzen, und ihr Gesichtskreis umfaßt nichts weniger als ein naturgemäßes Verhältniß Gottes zu den Menschen. Vergegenwärtigt man sich auch die Allgemeinheit des Sündigens unter den Menschen (Gen. 8, 21. 22; 1 Kön. 8, 46; Ps. 130, 3. 4; 143, 2) oder erhebt man sich bis zur Annahme der Anerbung der Sünde (Ps. 51, 7), so wird dadurch oder durch die Betonung der menschlichen Schwäche nur der Grad des Bedürfnisses nach Sündenvergebung, nicht aber ein natürlicher Anspruch an die Nachsicht Gottes ausgedrückt (Ps. 103, 12—18). Es sind also nur hypothetische Reflexionen des Dichters, daß von dem Menschen wegen seiner irdischen Gebrechlichkeit sittliche Reinheit nicht zu verlangen sei, und daß es deshalb als eine Härte erscheine, wenn Gott dessen Handeln einer genauen Beurtheilung unterwirft (Hiob 4, 17—21; 14, 1—3). Die Documente der alttestamentlichen Religion begründen nichts weniger als den socinianischen Gedanken, daß Gott im Allgemeinen die Sünde als ein Merkmal des endlichen Charakters der Menschen aus einem Entschlusse der Billigkeit übersieht. Die Erwartung der Sündenvergebung, welche von den frommen Dichtern im Alten Testament ausgesprochen wird, stützt sich durchaus auf die positive Unterlage der Idee des göttlichen Bundes mit Israel. Aber wie sehr auch dieser Gedankenkreis über die festen Institutionen der Bundesreligion hinausgreift, so ist er doch mit eigenthümlichen Schranken behaftet. So wie die göttliche Verzeihung für die Gegenwart erbeten wird, hat das Bedürfniß danach durchaus nur individuelle Geltung auch unter den frommen Israeliten. Neben jener Frömmigkeit des zerschlagenen Herzens stehen die Kundgebungen einer gewiß nicht

minder aufrichtigen Frömmigkeit, welche ausspricht, daß sie die Wege des Herrn innegehalten und keine Schuld vor Gott begangen habe (Ps. 18, 20—25; 26, 3—11; 59, 4; 17, 3—5), also auch nur um Verzeihung der unbewußten Sündenregung und um Schutz vor Versuchung zur eigentlichen Missethat zu bitten braucht (Ps. 19, 13. 14). Ferner ist die Bitte um Verzeihung oder das Bekenntniß der Schuld meist untrennbar verbunden mit der Forderung der Befreiung von dem Druck durch Ungerechte, von dem gesellschaftlichen Uebel (z. B. Ps. 25, 17—19; 69, 6 ff.; 79, 1—9; 85, 2. 3). In dem Schicksal des Volkes, welches die Propheten herbeizuführen strebten, mußte ja beides zusammenfallen. Erschien die Verwerfung des untreuen Volkes in dem Verluste der politischen Selbständigkeit und in allen daraus folgenden Uebeln, so konnte die göttliche Verzeihung, welche auf die Bekehrung des Volkes in Aussicht gestellt wurde, in nichts anderem angeschaut werden, als in der Aufhebung des Strafzustandes und in der Herstellung nationalen Glückes. Wenn nun aber die einzelnen Frommen für die Gegenwart die Sündenvergebung und die Befreiung von den ungerechten Feinden begehrten, so ist es sehr zweifelhaft, ob sie unter diesem Gesichtspunkt jemals des Erfolges gewiß geworden sind, welcher nur in dem Einen Falle (Ps. 32, 5) ausdrücklich anerkannt wird. Nun sind endlich unter den zahlreichen Liedern, in welchen die Frommen die Befreiung von dem Drucke der Ungerechten von der Gnade Gottes erbitten, diejenigen selten genug, welche zugleich das Bekenntniß der Sünden enthalten und deren Vergebung erwarten. Darf also angenommen werden, daß die unter dem Drucke der Ungerechten stehenden Frommen sich je und je zusammengefunden haben, so ist nichts unwahrscheinlicher, als daß sie sich gerade in einem gemeinsamen gesteigerten Sündenbewußtsein und dabei in einer stetigen Gewißheit göttlicher Vergebung begegnet sind. Ist während der ganzen Dauer der alttestamentlichen Religion keine allgemein gültige Lösung der Antinomie erreicht worden, welche man in dem Zusammensein von sittlicher Gerechtigkeit und gesellschaftlichem Uebel so schwer empfand, so hat auch das heißeste Begehren der einzelnen Frommen nach Vergebung der Sünden nicht die Bedeutung, daß eine engere Gemeinde auf Grund dieser religiösen Stimmung jemals zu Stande gekommen wäre. Deshalb wird es einer neuen Bundstiftung vorbehalten, daß das Volk durch allgemeine Sünden=

vergebung in den Stand gesetzt wird, das Gesetz Gottes in seine Gesinnung aufzunehmen, und in allen seinen Gliedern ohne Unterweisung durch Andere Gott als seinen Herrn zu erkennen, um nicht wieder Abfall zu begehen (Jer. 31, 31 – 31).

Vergleicht man nun hiemit die analogen einzelnen Erklärungen Jesu, so hält sich zunächst die Parabel vom Pharisäer und vom Zöllner in demselben Gebiete der Vorstellung, welches durch die Sündenbekenntnisse der Psalmisten und durch ihre Bitten um Vergebung bezeichnet ist. Unter der Voraussetzung der Gnade Gottes gewinnt der Zöllner die Rechtfertigung durch das Eingeständniß seiner Sündhaftigkeit und die Nachsuchung der Versöhnung Gottes (Lc. 18, 13. 14). Da er seine Bitte nicht auf Abwendung von Uebeln richtet, die ihn drücken, so beurtheilt auch Jesus seinen Erfolg unabhängig von den Beziehungen seiner äußern Lebenslage rein als geistiges Gut. Dies ist auch der Fall, indem Jesus in seiner Würde als der Sohn des Menschen dem Gelähmten und der Sünderin wegen ihres gläubigen Vertrauens auf ihn selbst die Sündenvergebung zusichert (Mc. 2, 3—12; Lc. 7, 50). Nun fügt er im ersten Falle, um diese seine Vollmacht zur Ueberzeugung zu bringen, die Befreiung von dem Uebel der Krankheit hinzu; im andern Falle folgt dem stillschweigenden Urtheile der göttlichen Verzeihung wenigstens die relative Beseitigung des gesellschaftlichen Uebels, das der Sünderin nachging, nämlich die freundliche Zulassung zum Verkehre mit Jesus selbst. Die Aufhebung der Uebel erscheint also in diesen Fällen nicht als die nothwendige, sondern als zufällig bedingte Begleitung der Sündenvergebung. Jesus nimmt dieses Recht in Anspruch ohne Zweifel in der Consequenz der Ansicht von der Gnadenbereitschaft Gottes, welche die Propheten des Alten Testaments ausgebildet haben, weil er selbst der Vertreter und das Organ dieses Gottes, seines Vaters, ist. Indem er seine Gemeinde aus solchen bildet, welche er durch die Berufung aus der Sünde rettet, so gründet er seine Gemeinde auf das allgemeine Urtheil der Sündenvergebung über diejenigen, welche an ihn als den Träger der Gottesherrschaft glauben. Allein indem er die Aufgabe der politischen Befreiung des israelitischen Volkes von sich ablehnt, setzt er die von ihm verliehene Sündenvergebung außer Beziehung zu derjenigen Befreiung von den gesellschaftlichen (politischen) Strafübeln, welche in der Aussicht der Propheten stets festgehal-

ten worden war. Demnach ergiebt sich, daß die Auffassung der Sündenvergebung durch Jesus nicht erreicht wird, wenn man sie als unmittelbare oder von selbst verständliche Zuthat zu der religiösen oder der sittlichen Würdigkeit der einzelnen Subjecte, und wenn man sie wesentlich als Erlaß von Strafübeln auffaßt. Als Bedingung der zu verwirklichenden Gottesherrschaft wird vielmehr die Sündenvergebung auch von den Propheten als specifische Gnadengabe Gottes für das ganze Volk, also als öffentliche Angelegenheit des Vollzugs des Bundes betrachtet. Hingegen die Verbindung zwischen der Aufhebung der Strafübel und der Sündenvergebung für das Volk, welche die Propheten behaupteten, und welche die einzelnen Frommen auch für sich erwarten, macht Jesus ungültig, indem er die Gottesherrschaft über das Volk und die Nothwendigkeit der politischen Befreiung desselben auseinandersetzte. Das Vorurtheil also, welches z. B. Nösselt (I. S. 450) aus dem Alten Testament ableitete, daß Straferlaß und Sündenvergebung gleichgeltende Begriffe seien, paßt wirklich nicht mehr für den Gedankenkreis und für die Verfahrungsweise Jesu. Es ist vielmehr ebenso wenig maaßgebend für das Verständniß der Anschauung Jesu, als das auf die Psalmen begründete Vorurtheil der Socinianer, daß die Sündenvergebung auch im Christenthume eine Privatangelegenheit der einzelnen gerechten oder reuigen Menschen sei.

9. Bewährt sich so auf diesem Punkte die Originalität oder vielmehr der specifische Offenbarungscharakter Jesu, so empfiehlt es sich, sogleich die Untersuchung darüber anzuknüpfen, ob es wahrscheinlich ist, daß Jesus die Bedeutung seines Leidens für das Heil seiner Gemeinde direct aus dem Alten Testament geschöpft hat. Es ist nämlich die allgemein herrschende Ansicht, nicht blos, daß jener Gedanke Jesu thatsächlich präliminirt ist durch die Schilderung des Knechtes Gottes in der Weissagung des babylonischen Jesaia, sondern auch, daß Jesus die Erkenntniß seines Leidensschicksals und seiner Heilsbedeutung vor Allem aus diesem Vorbilde geschöpft und danach seine Absicht auch dem Tode nicht auszuweichen gebildet habe. Der Knecht Gottes, dessen Leiden Jes. 52, 13—53, 12 eine Deutung empfängt, welche im Alten Testament sonst nirgendwo anklingt, und von deren Nachwirkung auch die jüngeren Bücher des alexandrinischen Kanon keine Spuren

enthalten, bezeichnet im Sinne des Propheten nichts weniger als den zukünftigen König aus Davids Geschlecht. Der Prophet stellt vielmehr eine ihm gegenwärtige Erscheinung dar. Da nun das Buch, in dessen Umfang sich diese Episode vorfindet, unter dem Knechte Gottes stets das Volk Israel in seiner bundesmäßigen Bestimmung und unter den entgegengesetzten Merkmalen des gegenwärtigen Strafzustandes und der unmittelbar bevorstehenden Wiederherstellung in seine berufsmäßige Höhe schildert, so scheint auch in jener Episode dasselbe Subject gemeint zu sein. Indessen läßt sich diese Voraussetzung nicht mit voller Klarheit in der Auslegung des Stückes durchführen. Der Knecht Gottes, welcher nicht aus eigener Verschuldung leidet, wird vielmehr so bestimmt von dem Volke unterschieden, unter dessen Verschuldung er leidet, und das durch sein Leiden geheilt wird, daß man immer wieder auf die Annahme zurückgeführt wird, daß der Prophet eine bestimmte einzelne Person seiner Zeit im Auge hat. Nun ergiebt sich nicht nur, daß das Stück den Zusammenhang der Gesammtweissagung unterbricht, sondern auch, daß sein Inhalt in dem spätern Theile derselben gar nicht nachwirkt. Dadurch wird also der Schluß aufgedrängt, daß es dem Buche des babylonischen Jesaia ursprünglich fremd, und nur zufällig wegen der Gleichnamigkeit des Subjectes in jenes Buch eingeschoben ist[14]). Es darf also ohne Rücksicht darauf erklärt werden, daß in Jesaia 40—66 sonst der Knecht Gottes das israelitische Volk bedeutet. Die Erklärung dieses Stückes wird nun aber dadurch besonders erschwert, daß der Text nicht ohne Entstellungen überliefert zu sein scheint; indessen werden die hauptsächlichen Züge der Schilderung durch diesen Umstand nicht zweifelhaft gemacht.

Es handelt sich in dem Abschnitt um ein Ereigniß, welches das größte Aufsehen bei Völkern und bei Königen macht. Der Knecht Gottes, welcher durch Krankheit und Wunden so entstellt war, daß er kaum mehr einem Menschen glich, welcher deshalb von Allen verachtet und gemieden war, wird das Staunen vieler Völker erregen und Könige verstummen machen. Denn derselbe wird sich auf deren Höhe erheben, indem er Führer einer

---

[14]) Vgl. Ewald, Propheten des alten Bundes (zweite Ausgabe) III. S. 27.

Vielheit wird, nämlich des ihm sich anschließenden Volkes Israel, und indem er an der Spitze desselben mit Mächtigen Beute theilt, d. h. die politische Macht des Volkes durch Sieg wiederherstellt. So beziehen sich der Eingang und der Schluß des Abschnittes auf einander (52, 13—15; 53, 12); und dadurch wird die Vermuthung nahe gelegt, daß nicht eine prophetische Persönlichkeit, sondern ein Glied des Königsgeschlechtes den Gegenstand der Rede bildet. Zugleich ergiebt sich, daß auch diese Schilderung sich auf der politischen Linie der prophetischen Erwartung hält. Denn wenn es nur bildliche Bezeichnung eines moralischen Erfolges an dem Bundesvolk wäre, daß der Knecht Gottes Viele zu seinem Antheil erhielte und mit Mächtigen Beute theilte, so würde sich der Vorgang derjenigen Oeffentlichkeit entziehen, welche im Eingang ohne allen Zweifel ganz wörtlich genommen wird. Ein anderer Contrast wird aufgezeigt zwischen dem leidenden Knecht Gottes und dem Verhalten, welches das Volk bisher gegen ihn eingenommen hat. Als Knecht Gottes steht der bezeichnete Mann in der vollen Bundestreue; überdies hat er Niemand Unrecht gethan, noch Betrügerisches geredet; er hat sein persönlich nicht verschuldetes Leiden ohne alle Klage ertragen (53, 9. 7). Hingegen das Volk war dem Bunde nicht treu; sie gingen Alle irre, indem jeder seinen Weg verfolgte, und zugleich beurtheilten sie das Leiden des Knechtes Gottes ungerechter Weise als eine von ihm verschuldete und verdiente Strafe (53, 6. 4). Dies Urtheil hat nun freilich gewechselt. Indem der Prophet den wirklichen Werth des Leidens des Knechtes Gottes als eine Offenbarung über den Arm, d. h. die absichtliche Fügung Gottes ausspricht, und indem er die Zustimmung seines Volkes zu dieser Erkenntniß voraussetzt, so erwartet er, daß das Volk sich dem Knechte Gottes als sein Geschlecht anschließen, und daß er in langem Leben und mit Freudigkeit an dessen Spitze den Rathschluß Gottes zu dem schon bezeichneten Erfolge ausführen wird (53, 1. 10. 11). Das Leiden des Knechtes Gottes, welches bis zur Ausgießung seines Lebens in den Tod, bis zum ehrlosen Begräbniß unter den Gottlosen sich steigert, ist nämlich nach der Anordnung Gottes nicht die Folge eigener Verschuldung, sondern die Folge der Uebertretungen des dem Bunde untreuen Volkes. Seine Leiden und Schmerzen sind diejenigen, welche eigentlich von dem Volke gemäß dessen Schuld hätten getragen werden sollen. Sie sind die Züchtigung, welche

zum Zweck der Besserung dem Volke direct hätte zu Theil werden sollen. Indem also der Knecht Gottes an der Stelle des ungehorsamen Volkes leidet, so urtheilt der Prophet, der dieses als die Erkenntniß des Volkes selbst ausspricht, daß in Folge dessen die Heilung des Volkes eingetreten ist (53, 8. 9. 4. 5).

Wie nun freilich diese Beziehung zwischen Ursache und Wirkung gedacht ist, wird in der prophetischen Rede nicht ausgesprochen, und man hat sich zu hüten, dem Propheten Mittelbegriffe von moderner Herkunft und von abstracter Haltung unterzuschieben. So klar der Gedanke ausgesprochen ist, daß der gerechte Knecht Gottes nach Gottes Fügung dasjenige leidet, was die untreuen Israeliten hätten leiden sollen, daß er in dieser Beziehung für die Empörer eintrat (53, 12), so wenig denkt der Prophet daran, daß dadurch der allgemeinen Strafgerechtigkeit Gottes eine Genugthuung gewährt sei. Denn sofern das Leiden als die Gegenwirkung Gottes gegen die Uebertretungen des Volkes aufgefaßt wird, heißt es מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ (53, 5); hierin aber ist der Begriff der Strafe ausgedrückt nicht gemäß einer göttlichen Nothwendigkeit der Vergeltung, sondern gemäß einem Bedürfniß der Uebertreter nach Besserung und nach Frieden. Dieser Gesichtspunkt kann auch nicht durchkreuzt werden durch die Rücksicht auf den Satz אִם־יָשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ (53, 10). Denn wie die freiwillige und geduldige Verzichtleistung auf das Leben mit einem Schuldopfer verglichen werden kann, ist nichts weniger als klar. Wenn Schuldopfer dem Gesetze gemäß vorgeschrieben sind, wo es sich um unwissentliche Verletzung gewisser Bundesrechte Gottes handelt [15]), so reicht dieser Sinn nicht heran an die Situation des leidenden Knechtes Gottes, da das Volk, an dessen Stelle derselbe bis in den Tod leidet, in bewußtem Bundesbruch begriffen war. Endlich aber hat kein Opfer des Alten Testaments den Sinn einer rechtlichen Genugthuung an Gott. Ist also nicht etwa anzunehmen, daß auch in diesem Satze eine Verschiebung des Textes stattfindet, so zeigt wenigstens die Parallelstelle in V. 12. הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ, daß auf die vorhergehende Vergleichung mit dem Schuldopfer jedenfalls kein Gewicht gelegt wird. Also eine Rückwirkung des von Gott über seinen Knecht verhängten Leidens

---

15) Vgl. **Riehm** in Theol. Studien u. Kritiken 1854. S. 105.

auf das Urtheil Gottes über das Volk im Sinne eines juristischen Satisfactionsbegriffs wird von dem Propheten nicht gedacht. Dagegen die im Namen des Volkes ausgesprochene neue Beurtheilung des Leidens des Knechtes Gottes als einer Züchtigung zu unserem Frieden mit der Wirkung, daß wir, das Volk, geheilt wurden (53, 5), ist nicht unverständlich, wenn man sich an die immer wiederkehrende Beobachtung erinnert, daß religiöse Märtyrer ihre Umgebung nicht blos zu begeistern, sondern auch durch Beschämung der Lauheit auf die Bahn der Glaubenstreue zu bringen vermögen. Wie in dem vorliegenden Falle diese Umkehr des Volkes, welches vorher gegen das Leiden seines ausgezeichneten Vertreters gleichgültig war, insbesondere sich vollzogen hat, welche Gründe der Prophet hatte, seine als Offenbarung aufgefaßte Einsicht in die Bedeutung des Leidens des Knechtes Gottes zugleich als die Sache des in der Umkehr begriffenen Volkes darzustellen, entzieht sich der Beobachtung. Wenn indessen der überlieferte Text darauf hinzuweisen scheint, daß der Knecht Gottes selbst durch seine Einsicht (בְּדַעְתּוֹ) d. h. durch Belehrung, die er ausgeübt hätte, dazu beigetragen habe, die Vielen zur Gerechtigkeit zu führen (53, 11), so ist es wohl dem Zusammenhang gemäßer, die Conjectur anzunehmen בְּרָעָתוֹ, daß er durch sein Uebel Viele gerecht gemacht hat, ein Gedanke, welcher dem frühern entspricht, daß wir durch seine Striemen geheilt sind.

Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß diese Gedankenreihe sich mit den neutestamentlichen Aussprüchen über den Opferwerth des Todes Christi nahe berührt, und daß sich jene Prophetie zu einem Bekenntnisse der jüdischen Christengemeinde über ihren Stifter wohl eignet. Nichts desto weniger ist die Beziehung der urchristlichen Gedankenbildung auf dieses Vorbild Jesu viel beschränkter, als man anzunehmen pflegt. Innerhalb der Briefe wird nur 1 Petri 2, 21—25; Hebr. 9, 28; 1 Joh. 3, 5 davon Gebrauch gemacht, und zwar so, daß einzelne Züge der Prophetie in die selbständige Gedankenbildung der Apostel verwebt werden. Nur in einer Schrift secundären Charakters, der Apostelgeschichte 8, 32—35 wird die Prophetie direct auf Jesus bezogen; diese Stelle weist nun auf eine jerusalemische Ueberlieferung zurück, beweist also, daß in der jüdisch-christlichen Urgemeinde die Combination zwischen dem Leiden des Knechtes Gottes und dem Tode Jesu vollzogen worden ist. Dieser Gebrauch der Prophetie kann aber

in jenem Kreise nicht ausschließlich und, so zu sagen, als dogmatischer Grundsatz gegolten haben; denn der Redactor des ersten Evangeliums, der auch sonst die prophetische Schilderung des Knechtes Gottes auf Jesus bezieht (Mt. 12, 15—21), findet die Uebernahme der Leiden und Krankheiten des Volkes durch den Knecht Gottes in der Heilthätigkeit Jesu erfüllt (8, 16. 17). Der überlieferte Text des Marcusevangeliums scheint hingegen dasjenige zu bestätigen, was sich aus Apg. 8 ergiebt; allein die bei Mc. 15, 28 ausgedrückte Reflexion, daß die Hinrichtung der zwei Räuber neben Jesus zur Erfüllung von Jes. 53, 12 (*καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη*) gedient habe, fehlt in den zuverlässigsten Zeugnissen des Textes und ist auch dem ersten Evangelisten, dessen Geschmack sie entspricht, offenbar noch nicht bekannt gewesen. Nun fehlt in den Reden Jesu, auch in denjenigen, welche Johannes mittheilt, jede directe und wörtliche Spur davon, daß Jesus über die Nothwendigkeit und den Werth seines Leidens sich gerade an der jesaianischen Prophetie orientirt habe, jedoch mit einer Ausnahme. Bei Lc. 22, 37 spricht es Jesus aus, eben jene Schrift über die Zuzählung des Knechtes Gottes zu den Gottlosen müsse jetzt an ihm erfüllt werden. Aber unter den angegebenen Umständen wird die Authentie dieses Ausspruches mehr als zweifelhaft, weil derselbe einer Gruppe von Reden angehört, welche Lukas (22, 24—38) zwischen das Abendmahl und den Gang nach dem Oelberge einschiebt (was Marcus unmittelbar verbindet), welche theils in diesem Zusammenhang, theils überhaupt unverständlich sind, und welche wie eine Anschwemmung von unsicheren Erinnerungen aussehen. Namentlich ist es durchaus unverständlich, was die Aufforderung Jesu an die Jünger bedeuten soll, sich zu bewaffnen; diese Aufforderung aber wird durch die Beziehung auf das jesaianische Wort und seine bevorstehende Erfüllung an Jesus motivirt. Jedenfalls ergiebt sich, daß auch Lukas jenes Glossem des Marcusevangeliums nicht gekannt haben kann, in welchem der jesaianische Spruch auf die Gemeinschaft der Hinrichtung Jesu mit den Räubern gedeutet wird. Gesetzt aber auch, daß die Mittheilung des Lukas über dieses Citat Jesu zweifellos richtig wäre, so wird daraus nichts weniger zu schließen sein, als daß die ganze Prophetie, aus welcher dieser Satz entlehnt ist, eine constitutive Bedeutung für Jesus gehabt habe. Denn das Indicium, welches Lc. 22, 37 in der überlieferten Gestalt für diese Annahme

darbieten könnte, ist hinfällig, da das Wort ἔτι in den besten Zeugnissen fehlt und von *Lachmann* mit Recht getilgt ist.

Da es sich ferner zeigen wird, daß die beiden Aussprüche Jesu über den Heilswerth seines Todes für seine Gemeinde außer aller directen Beziehung zu dem Vorbilde des leidenden Knechtes Gottes stehen, so ist die herrschende Annahme des Gegentheils eine Hypothese, für welche die Evangelien keinen Stoff des Beweises darbieten. Wenn man demnach *wissenschaftlich* berechtigt ist, von dieser Hypothese zu abstrahiren, so würde die von jenem Vorbilde unabhängige Bildung des Gedankens den schöpferischen Charakter der Person Jesu in ein helleres Licht treten lassen, und würde der Höhe entsprechen, auf welcher Jesus die aus dem Alten Testament herüberreichende Anschauung von den Bedingungen und dem Sinne der Sündenvergebung so eigenthümlich umgestaltet hat. Es ist also ein Urtheil specifisch religiösen Glaubens an Jesus, durch welches die wissenschaftliche Unbeweisbarkeit jener Hypothese zu der positiven Ueberzeugung von ihrer Ungültigkeit ergänzt werden würde. Wer jedoch seinen Glauben vorwiegend nach herrschenden, wenn auch unbeweisbaren Ueberlieferungen richtet, wird diese Ueberzeugung von sich weisen. Von diesem Standpunkt aus wird Folgendes geltend gemacht werden können. Es ist jedenfalls anzunehmen, daß Jesus, der schon mit der Voraussicht bevorstehender Leiden in seine Berufsthätigkeit eingetreten ist, sich an den vielen Psalmen orientirt hat, welche die Leidenslage der Gerechten schildern. Nun sind aber die Anspielungen hierauf in den Reden Jesu so selten wie möglich (Mc. 15, 34; vgl. Ps. 22, 2; Joh. 13, 18; vgl. Ps. 41, 10). Also folgt, daß Jesus auch die Bedeutung der jesaianischen Prophetie für sich selbst tief erwogen und doch in seinen Aussprüchen davon abgesehen haben kann. Hiegegen will ich nicht streiten; allein auch mit diesem Argument bleibt die Annahme der constitutiven Einwirkung jenes prophetischen Vorbildes auf die Gedankenbildung Jesu eine nicht bewiesene Vermuthung.

Es ist im Neuen Testament noch ein Ausspruch übrig, in welchem Jesus mit Beziehungen auf Jes. 53. bezeichnet wird, nämlich das dem Täufer Johannes in den Mund gelegte Wort: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Joh. 1, 29). Da αἴρειν in der LXX. oft genug für נָשָׂא steht, so zeigt sich, daß die Bildung dieses Satzes unabhängig von der

alexandrinischen Uebersetzung des jesaianischen Capitels vor sich gegangen ist, welche das hebräische Wort mit *φέρειν*, *ἀναφέρειν* wiedergiebt. Zweierlei aber unterscheidet diesen Satz von dem leitenden Grundtexte. Es ist die Rede von der Sünde der Welt, anstatt von den Sünden des israelitischen Volkes; und anstatt den Knecht Gottes zu bezeichnen, wird aus einem beiläufigen Bilde der Geduld desselben, das Subject Lamm Gottes abgeleitet, ohne daß die zwischen beiden Wörtern gedachte Beziehung zweifellos hervorträte. Denn keinesweges leuchtet die Erklärung von Hofmann: das von Gott gegebene Lamm, noch weniger die von Meyer ein: das von Gott sich zum Opfer bestimmte Lamm. Das Letztere folgt weder aus dem ganzen Inhalte der jesaianischen Rede, noch aus der sacrificiellen Vorstellung, welche Meyer fälschlich in dem Prädicate des Tragens der Sünde sucht. Deshalb wird auch die Combination des Ausdruckes mit dem Passahopfer durch dieses Prädicat unmöglich gemacht. Ist also das Satzsubject an sich und im Vergleich mit dem leitenden prophetischen Texte undeutlich bezeichnet, so kann das Prädicat nichts anderes ausdrücken, als was es im Zusammenhang der Weissagung bedeutet, daß Jesus unschuldig in eine Leidenslage eintritt, welche eigentlich von der sündigen Menschheit getragen werden sollte, und daß diese in Folge des Eindruckes seines unschuldigen Leidens zu Gott zurückgeführt werden wird. Ob nun der Täufer diesen Ausspruch über Jesus gethan hat, kann durch Erwägungen seines apokalyptischen Zustandes, wie sie Meyer anstellt, nicht entschieden werden, da nur die Erfahrung eines solchen Zustandes das Recht verleihen würde zu behaupten, was in demselben möglich ist, oder was nicht. Jedoch ist der Begriff *κόσμος* dem Evangelisten so eigenthümlich, und so entfernt vom Sprachgebrauch des Alten Testaments, zugleich leiht seine Diction ihre Farbe den von ihm vorgeführten Rednern bekanntlich in so hohem Maaße, daß der Täufer schwerlich den Satz ausgesprochen hat: הַנֹּשֵׂא עֲוֹן הַחֵלֶךְ (vgl. Ps. 49, 2; 17, 14). Aber eben so schwer ist der hebräische Ausdruck des Subjects שֵׂה יהוה begreiflich, wenn auf ein Verständniß dieses Begriffs gerechnet werden sollte. Nun klingt der Ausspruch des Evangelisten in seinem ersten Briefe (3, 5) *οὗτος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ· καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι* noch deutlicher an Jes. 53, 4. 9 an; es scheint mir also das Urtheil kaum umgangen werden zu können

daß die in der christlichen Gemeinde gewonnene Ueberzeugung von der Correspondenz der Leiden Jesu mit denen des Knechtes Gottes dem Vorläufer in den Mund gelegt ist, und zwar in einer wahrscheinlich liturgischen Form, welche der Ausspruch nicht im hebräischen Sprachgebiete empfangen hat.

10. Jedenfalls verhalten sich die Aussprüche Jesu über den Heilswerth seines Sterbens gleichgültig gegen das Vorbild des unschuldig leidenden Knechtes Gottes, indem sie sich auf andere alttestamentliche Beziehungen stützen[16]). Zunächst erheischt der Ausspruch Jesu: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθε — διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mc. 10, 45; Mth. 20, 28) eine Sorgfalt in der Erklärung, welche er nach meiner Ansicht in den mir vorliegenden Erklärungsversuchen noch nicht gefunden hat. Keinem Zweifel kann es unterliegen, daß die Worte auf das bereitwillige Sterben bezogen und daß sie auf die Gewißheit des specifischen Unterschiedes der Person Jesu von den Vielen begründet sind; durchaus unentschieden ist aber auf den ersten Anblick die logische Beziehung des *ἀντὶ πολλῶν* auf den Satz. Am meisten beliebt ist die Annahme, daß diese Worte nur von *λύτρον* abhangen, also daß *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* nur in eine sachliche Vergleichung mit *οἱ πολλοί* gesetzt werde. Nach dieser Annahme soll nicht das Weggeben des Lebens Jesu an die Stelle irgend einer Thätigkeit der Vielen treten; sondern das weggegebene Leben Jesu soll in ein Verhältniß eintreten, das ein bestehendes Verhältniß der Vielen beendet und ersetzt. Indem man sich in dieser Erwartung von dem Sinne des Ausspruchs bei der directen Bedeutung des griechischen Wortes *λύτρον*, Lösegeld, beruhigt, so bieten sich doch zwei Möglichkeiten für die wirkliche Erklärung des Satzes dar. Denn diese geht so vor sich, daß man mit anderen Mitteln, als welche der Wortlaut des Satzes einschließt, das bestehende Verhältniß der *πολλοί* bestimmt, welches Jesus in seiner Rede vorausgesetzt haben wird. In dieser Hin-

---

16) Ich wiederhole im Folgenden meine Erklärung von Mc. 10, 45 (aus den Jahrbüchern für deutsche Theol. Bd. VIII. S. 222—238), welche ich durch Meyer's dagegen gerichtete Behauptungen in der fünften Auflage seines Handbuches über das Evangelium des Matthäus (1864) S. 421 durchaus nicht für widerlegt achten kann.

sicht nimmt Huther (zu 1 Tim. 2, 6) mit Berufung auf Kol. 1, 13 den von den ältesten Kirchenlehrern ausgesponnenen Gedanken an, daß die Menschen unter der Gewalt der Finsterniß sind, und erklärt demgemäß, daß Jesus sein Leben der Macht der Sünde unterwerfen wolle, um für diesen Preis die Herrschaft der Sünde über die Menschen abzulösen. Hofmann[17]) dagegen nimmt als Voraussetzung Jesu den Gedanken an, daß die Menschen als Sünder der göttlichen Strafe verhaftet seien, und erklärt in Folge dessen, daß Jesus durch die Hingebung seines Lebens an Gott die Sünder von der göttlichen Strafe befreien wolle. Beide Erklärungen erwecken jedoch Bedenken. Die erstere genügt freilich insofern der leitenden Anschauung vom Lösegeld, als ihr zufolge das Leben Jesu in dasselbe Verhältniß der Unterwerfung unter die Macht der Sünde versetzt gedacht wird, welches für die Menschen angenommen war; die zweite Erklärung hingegen knüpft an die Anschauung vom Lösegeld den Wechsel zwischen dem disharmonischen Verhältniß der strafbaren Sünder zu Gott und dem harmonischen Verhältniß Jesu, der in hülfreicher Gesinnung sein Leben durch den Tod dem Vater weiht. Aber auch die erstere Erklärung erlaubt keine vollständige Durchführung der Anschauung vom Lösegeld, da die Voraussicht der Auferweckung Jesu den von der Sündenmacht eingetauschten Besitz seines Lebens werthlos macht. Deswegen ist von vornherein die Möglichkeit gar nicht abzuweisen, daß Jesus den Gedanken ausdrücken will, daß sein beabsichtigter Act eine Thätigkeit der *πολλοί* ersetzen soll, welche denselben von irgend einer Seite zugemuthet würde oder zuzumuthen wäre. Auf dieser Grundlage ergeben sich nun aber wiederum zwei Möglichkeiten. Einmal kann *ἀντὶ πολλῶν* abhängig gemacht werden von *ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, so daß das entferntere Object *λύτρον* nur eine schärfere Anschauung des gemeinten Wechselverhältnisses zwischen dem Act Christi und der Thätigkeit der *πολλοί* hervorbrächte. Nach dieser Verbindung ergäbe sich der Gedanke, daß Jesu freiwilliges Sterben an die Stelle des Sterbens der Vielen treten solle, dem aber nur das Merkmal der Freiwilligkeit zu sehr mangelt, als daß die versuchte Verbindung die Probe bestände. Aber zweitens kann *ἀντὶ πολλῶν* von dem ganzen Satze *ἦλθε*

---

[17]) Schriftbeweis, zweite Aufl. II, 1. S. 299.

δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον abhängig gedacht werden, so daß das entferntere Object den Hauptbegriff bildet, in Beziehung auf dessen Realisirung der Act Christi die Thätigkeit der *πολλοί* ersetzt, und so, daß das nähere Object *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* den Inhalt bezeichnet, durch den Jesus das *λύτρον* realisirt, welches die *πολλοί* nicht mehr zu realisiren brauchen. Diese Erklärung bedarf jedoch einer gründlichen Untersuchung.

Zu diesem Zwecke muß man auf das hebräische Wort zurückgehen, welches Jesus gebraucht haben wird. Dieses ist כֹּפֶר, welches die LXX. mit *λύτρον* übersetzen (Prov. 6, 35; 13, 8; Exod. 21, 30; 30, 12; Num. 35, 31. 32). Aber der Sinn des hebräischen Wortes „Deckung" ist jedenfalls umfangreicher als der jenes griechischen, und dieses ist auch daran zu erkennen, daß die LXX. es an anderen Stellen mit *ἐξίλασμα* (1 Sam. 12, 3; Ps. 49, 8), *ἄλλαγμα* (Amos 5, 12; Jes. 43, 3), *δῶρον* (Job 36, 18) wiedergeben. Schon dieses weist darauf hin, daß der allgemeine Sinn des Wortes mannigfachen Modificationen durch den Zusammenhang, in welchem es je vorkommt, unterworfen sein wird. Um so mehr aber erhebt sich die Aufgabe, die Bedeutung des Wortes durch alle Fälle seines Gebrauches hindurch zu verfolgen, als die neueren Forscher, welche sich über das Wort כֹּפֶר erklärt haben, theils bei einem unbestimmten Tasten nach seinem Sinne es haben bewenden lassen, theils den Sinn desselben verfehlt haben. Das letztere Urtheil kann ich nicht umhin, gegen Hofmann zu richten, welcher erst dem allgemeinen Begriff „Deckung" den besondern „Zahlung" substituirt hat, und in der zweiten Bearbeitung des „Schriftbeweises" wenigstens dabei beharrt, daß כֹּפֶר der Ausdruck sachlicher Aequivalenz zwischen zwei Gegenständen sei, „was sich deckt mit einem Andern" [18]). Der Hauptgrund für diese Specification des Wortsinnes besteht darin, daß, da in einigen Stellen des Alten Testamentes כֹּפֶר mit תַּחַת alternirt, der Eintritt eines Dinges in die Stelle eines andern auf die gegenseitige Deckung ihrer Werthe hinweise. Allerdings für Jes. 43, 3 scheint die Hofmann'sche Erklärung des Wortes vollkommen zu passen: „ich gebe als Deine Deckung Aegypten, Aethiopien, Saba, anstatt Deiner", — nämlich um Israel durch diesen Ersatz

[18]) Schriftbeweis II, 1; erste Ausg. S. 145, zweite Ausg. S. 234.

aus der Herrschaft Babels zu befreien. Was einem Besitzer die Stelle eines ihm entgehenden Gutes ersetzen soll, muß sich mit dem Werthe desselben decken. Allein dieser Sinn von כֹּפֶר ist dem Zusammenhange gemäß nur möglich, nicht aber nothwendig; vielmehr ist auch eine entferntere Analogie zwischen den parallel gestellten Begriffen von Deckung und Stellvertretung in dem gerade vorliegenden Falle denkbar. Eine andere Möglichkeit der Auslegung ist also vorzubehalten, und zwar um so mehr, als in anderen Stellen, welche Hofmann ebenfalls für seine Erklärung geltend macht, durch כֹּפֶר nichts weniger deutlich ausgedrückt ist als die Anschauung der Aequivalenz des Werthes zweier Dinge. Dieses ist schon nicht durchzuführen an der andern Stelle, in welcher כֹּפֶר mit תַּחַת alternirt, Prov. 21, 18: „Deckung für den Gerechten der Frevler, und anstatt der Rechtschaffenen der Treulose". Der Spruch weist auf die häufige Thatsache hin, daß das Uebel, welches der Böse dem Guten bereitet, nicht diesen, sondern jenen trifft. In diesem Falle also findet eine Substitution des Treulosen für den Rechtschaffenen Statt; allein wie der Gedanke der Substitution nicht nothwendig und allgemein auf den Gedanken der Aequivalenz begründet ist, so ist kein Anlaß und keine Möglichkeit vorhanden, im Verhältniß zu dem Uebel, mit dem der Frevler den Gerechten bedroht, das aber über jenen selbst hereinbricht, eine Deckung des Werthes dieser Beiden anschaulich zu machen. Vielmehr kann die Deckung, die der Gerechte an dem Frevler findet, indem dessen Gewaltthat ihm selbst anstatt dem bedrohten Gerechten zum Schaden gereicht, nur im Sinne des Schutzmittels verstanden werden. Dieser Sinn des Wortes findet Anwendung auch auf Prov. 13, 8: „Deckung des Lebens eines Mannes ist sein Reichthum, der Arme aber hört keine Drohung." Der Arme nämlich ist vor Drohungen oder vor deren Ausführung dadurch geschützt, daß ihm das Eigenthum fehlt, wegen dessen allein sich Einer bemühen würde, seinem Leben nachzustellen. Den Reichen befähigt sein Eigenthum zum Schutze seines Lebens, sei es, indem es ihm die Mittel gewährt, Gewaltthat abzuwehren, sei es, indem es dem Gegner mehr werth ist, jenes zu gewinnen, als dieses zu beschädigen. Der Reiche und der Arme werden also nur in der Hinsicht mit einander verglichen, durch was ihr Leben vor drohender Gewaltthat geschützt ist; כֹּפֶר muß also hier Schutzmittel bedeuten. Sofern aber daran gedacht

werden soll, daß der Reichthum das Leben auch in dem Falle schützt, daß der Gegner lieber das Eigenthum als das Leben des Reichen nimmt, so ist hiermit der Gedanke der Aequivalenz dieser beiden Größen gerade ausgeschlossen. Schutzmittel ist also eine unumgängliche Bedeutung des Wortes. Dieses wird dadurch bestätigt, daß auch das Verbum כִּפֶּר an Einer Stelle (Deut. 32, 43) die entsprechende Bedeutung schützen in Anspruch nimmt. Am Schlusse des Liedes des Moses, in der Schilderung des glücklichen Ausganges der Bedrängnisse des Volkes, heißt es: „Preiset, ihr Nationen, sein Volk, denn das Blut seiner Knechte wird er rächen und Rache bezahlen seinen Drängern und wird bedecken sein Land, sein Volk". Allerdings übersetzt man das Verbum hier mit „entsündigen", „sühnen". Aber sofern diese Bedeutung dem rituellen Gebrauche des Verbums in der Opfergesetzgebung und sonst entsprechen mag, so findet doch dieselbe ihre Anwendung auf Personen nur mittels der Präpositionen עַל oder בְּעַד, mit dem Accusativ aber nur auf Geräthe des Heiligthums (Lev. 16, 20. 33; Ezech. 43, 20. 26; 45, 20). Sonst regiert das Verbum den Accusativ in der Formel כִּפֶּר עָוֹן, Schuld bedecken oder vergeben. Keiner dieser Fälle trifft in der vorliegenden Stelle zu. Auch fordert der Zusammenhang derselben nichts weniger als einen Gedanken an die Entsündigung des von seinen Drängern befreiten Volkes. Hingegen findet die Weissagung der Rache gegen die Feinde des Volkes ihren ergänzenden Abschluß nur in dem Gedanken, daß die bezeichneten Nöthe das erwählte Volk nie wieder treffen sollen, indem Jehova sein Land und Volk mit seinem Schutze bedecken werde.

Steht demnach für das Wort כֹּפֶר diese Bedeutung „Schutzmittel" fest, so ergiebt sich ferner, daß, wenn dasselbe solche Gaben bezeichnet, durch die man sich, den Umständen gemäß, vor den übelen Folgen eigener schuldvoller Handlungen schützt, die conventionelle Bedeutung „Lösepreis", „Lösegeld" nur von der Hauptbedeutung „Schutzmittel" abgeleitet werden kann. Die Bedeutung „Lösegeld" wird jedenfalls im hebräischen Sprachgefühl begründet sein, da die LXX. כֹּפֶר mit *λύτρον* wiedergeben; aber weder ist mit diesem Sinne die einzige noch auch die hauptsächliche Bedeutung jenes Wortes ausgedrückt, noch endlich ist die Aequivalenz des Werthes der Gesichtspunkt für die Ableitung jener Bedeutung, sondern die Bestimmung einer werthvollen Gabe zum Schutze vor

Uebeln. Im Einzelnen erprobt sich dieses an folgenden Stellen. Prov. 6, 34. 35: „Eifersucht ist Zorn des Mannes, und nicht wird er schonen am Tage der Rache. Nicht wird er Rücksicht nehmen auf alle Deckung, und nicht wird er geneigt sein, weil du Geschenk mehrest". Hier bezeichnet כֹּפֶר dieselbe werthvolle Gabe, welche nachher שֹׁחַד heißt, durch welche der Ehebrecher die Rache des beleidigten Ehemannes abzuwehren suchen wird. Freilich scheint nun hier der Gedanke nahe zu liegen, daß das Geschenk Deckung heißt, insofern es dem durch die Rache bedrohten Leben des Schuldigen äquivalent ist. Aber wenn der Beleidigte das Geschenk nehmen und deshalb von der Rache an dem Ehebrecher abstehen würde, so geschähe es doch, weil ihm das Geschenk mehr werth wäre, als das Leben seines Gegners zu verletzen. Also erprobt sich die Hofmann'sche Erklärung der „Deckung" an dieser Stelle nicht; vielmehr heißt das hypothetische Geschenk in diesem Falle „Deckung", weil es ein Schutzgeld, eine Gabe zur Schützung des Lebens des Schuldigen sein würde. Einen sehr starken Schein des Aequivalentes hat freilich wieder das Wort כֹּפֶר in dem Gesetz Num. 35, 30—32, das für den Todtschlag Todesstrafe festsetzt, und das keine „Deckung" zum Zweck der Schonung des Lebens des Todtschlägers oder zum Zweck seiner Flucht in die Zufluchtsstadt zuläßt. Damit trifft das Gesetz Exod. 21, 29. 30 zusammen, welches den fahrlässigen Besitzer eines stößigen Ochsen, wenn der letztere einen Menschen getödtet hat, mit dem Tode bedroht, daneben aber auch eine Geldstrafe für denselben gestattet, welche bei der Tödtung eines Knechtes oder einer Magd auf dreißig Sekel berechnet und welche כֹּפֶר genannt wird. Für die Tödtung eines freien Menschen wird eine höhere Strafe in Aussicht gestellt, aber nicht bestimmt berechnet. Demgemäß scheint die Bedeutung des Aequivalentes der Strafsumme und des Werthes der getödteten Person recht deutlich in dem Worte ausgedrückt zu sein. Allein der Text dieses Gesetzes setzt die Strafsumme durch das Wort כֹּפֶר nicht in Vergleich mit dem Leben der getödteten Personen, sondern, indem der Ausdruck פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ mit jenem Worte abwechselt, in Beziehung zu dem Leben des Schuldigen. Gemeint ist das Lösegeld oder Schutzgeld für diesen, nicht ein Werth, der sich mit den Werthen der Getödteten deckt, wenn auch die Geldgabe, durch welche das Leben des Schuldigen gedeckt werden soll,

nach dem Werthe des durch seine Fahrlässigkeit angerichteten Schadens berechnet wird. Ebenso schließt der Text des Gesetzes Num. 35, 31. 32 den Gedanken aus, als ob die im Falle des Todtschlages ausgeschlossene Geldstrafe כֹּפֶר heißt, weil sie dem durch das Vergehen verfallenen Leben des Todtschlägers äquivalent sein könnte. In dem Satze: לֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ bezeichnet die Präposition לְ nicht das Maaß, sondern den hypothetischen Zweck des כֹּפֶר, ebenso wie in dem parallelen Satze: לֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל־עִיר מִקְלָטוֹ. Also ist der Sinn, daß man keine Geldleistung des Todtschlägers gestatten solle, durch die er sein Leben schützen oder durch die er seinen Zweck der Erreichung der Zufluchtsstadt verwirklichen könnte. Man wird deshalb nicht fehlgreifen, wenn man auch die Stelle Jes. 43, 3 so erklärt, daß die Völker, welche für Babel an die Stelle des israelitischen Volkes treten sollen, nicht deshalb כֹּפֶר genannt werden, weil die Werthe der beiden Besitzthümer sich decken, sondern weil der Austausch des Besitzes in der angegebenen Weise dazu dient, Israel vor den Uebeln der Herrschaft Babels zu schützen.

Während also diese Gruppe von Stellen sich der Hofmann-schen Erklärung nicht fügt, und auch derjenige Satz, welcher derselben am leichtesten zu entsprechen scheint, anders verstanden werden darf, so scheint jene Erklärung einen Vorschub durch solche Stellen zu gewinnen, in denen das Wort den Sinn „Bestechung" ausdrückt. Amos 5, 12: „Ich kenne eure vielen Vergehungen und eure zahlreichen Sünden, die ihr den Gerechten bedränget, Deckung nehmet und die Armen im Thore beuget." Job 36, 18: „Der Zorn möge dich nicht reizen in der Züchtigung und viel Deckung möge dich nicht beugen". 1 Sam. 12, 3: „Aus wessen Hand habe ich Deckung genommen und meine Augen zugethan seinethalben?" In diesen Stellen ist die Rede von der Haltung eines Richters gegenüber Geschenken, die ihn zu einem ungerechten, aber der einen Partei vortheilhaften Urtheile verleiten sollen. Wenn nun erwogen wird, daß der Werth, durch den man eine Bestechung versucht, sich nach dem Vortheile richtet, den man von einer ungerechten Begünstigung erwartet, so könnte es scheinen, daß bei dieser Gruppe von Stellen die Hofmann'sche Erklärung die Probe bestände. Aber der Zusammenhang in den angeführten Sätzen weist durchaus nicht, weder direct noch ausschließlich, auf diese Beziehung des gewählten Ausdruckes hin, ebenso wenig als

hier die Bedeutungen „Schutzmittel" oder „Schutzgeld" angezeigt sind. Vielmehr läßt der Parallelismus der Sätze 1 Sam. 12, 3 schließen, daß der Wahl des Ausdruckes eine andere Beziehung zu Grunde liegt. Bekanntlich wird die Bestechung des Richters als Verhüllung oder Blendung seiner Augen vorgestellt (Exod. 23, 8; Job 9, 24). Wenn also eine zur Bestechung des Richters verwendete Gabe „Deckung" heißt, und wenn Samuel in Parallele mit diesem Gedanken vom Schließen der Augen spricht, so ist wahrscheinlich, daß die „Deckung" als das Mittel gedacht ist, die Sehkraft und die Urtheilsfähigkeit des Richters unwirksam zu machen. Diese Bedeutung nun wird durch mehrere hervorragende Fälle des Gebrauches des Verbums כִּפֶּר bestätigt, in welchen die Anschauung ausgedrückt ist, daß das Bedecken dazu dient, die eigenthümliche Bewegung oder Thätigkeit einer Person oder eines mit Kraft begabten Gegenstandes zu verhindern oder unwirksam zu machen. Prov. 16, 14: „Ein weiser Mann bedecket den Grimm eines Königs" — bedeutet, daß ein Weiser durch sein geschicktes Benehmen im Stande ist, dem Ausbruche des Zornes auch unter dem erschwerenden Umstande, den die Rücksicht auf die königliche Würde mit sich bringt, vorzubeugen, oder denselben unwirksam zu machen. Jes. 47, 11: „Du kannst das Unheil, das über dich stürzt, nicht bedecken"; Jes. 28, 18: „Bedecket wird Euer Bund mit dem Tode und Euer Vertrag mit der Unterwelt besteht nicht", — erfordern die gleiche Erklärung. Endlich auch Gen. 32, 21, wo Jakob vor der Begegnung mit dem auf ihn erzürnten Esau spricht: „Ich will sein Angesicht mit dem Geschenk bedecken, das vor mir hergeht, und nachher will ich sein Angesicht sehen; vielleicht wird er mich ertragen", — ist die Bedeckung des Angesichts nur verständlich als Mittel, um die auf dem Gesichte des Erzürnten ausgedrückte Leidenschaft an ihrer weitergehenden Bethätigung zu verhindern. Hofmann freilich will dem Verbum in diesen Stellen den Werth eines denominativum von כֹּפֶר vindiciren und daraus die Bedeutung ableiten „durch Entrichtung eines Aequivalentes beseitigen" [19]. Dieser Sinn paßt aber ebenso wenig zu den Stellen, als die grammatische Behauptung bewiesen ist.

Eine neue Wendung in dem Gebrauch des Wortes כִּפֶּר bietet

[19]) A. a. O. S. 232. 233.

das Gesetz Exod. 30, 12—16 dar. Die heilige Kopfsteuer von einem halben Sekel für jeden Israeliten heißt כֹּפֶר נַפְשׁוֹ, daneben wird in verwandtem Ausdrucke jene Summe als כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים bezeichnet und ihr Zweck לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם. Es ist freilich hergebracht, den Gebrauch des Wortes in diesem Gesetze auf den Sinn von „Schutzmittel, Schutzgeld, Lösegeld" zurückzuführen, weil die LXX. es mit λύτρον wiedergeben und weil die Steuer mit Rücksicht darauf geboten wird, „daß nicht über die Söhne Israels eine Plage komme bei ihrer Musterung" (V. 12). Indessen ist dieser im Eingange des Gesetzes ausgesprochene Zweck der Steuer nur als der entferntere Zweck zu betrachten. Der nächste Zweck der Steuer hingegen wird in V. 16 angegeben, zunächst in dem Ausdrucke לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם, dann aber mit genauer Bezeichnung der Beziehung לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְהוָה. Die Steuer soll den Israeliten dienen zur Erinnerung vor den Augen Gottes, das heißt, sie ist die Bedingung dafür, daß Gott den Einzelnen als Genossen des Bundes anerkennt, und sie ist nur insofern auch ein Mittel des Schutzes vor der göttlichen Plage, als die Entrichtung der Steuer als obligatorischer Beweis der Bundestreue geachtet werden soll. Wenn also das hebräische Wort in diesem Gesetze „Schutzmittel" oder „Schutzgeld" bezeichnet, so bietet der Zusammenhang wenigstens keinen Anlaß zu der Annahme, daß es eine Aequivalenz zwischen dem Geldstück und dem Personleben ausdrücken soll. Der vollständige Sinn des gewählten Ausdruckes, namentlich seine Beziehung auf die Plage kann jedoch erst im Zusammenhang einer spätern Untersuchung (§ 25) ermittelt werden.

Es sind noch zwei Stellen des Alten Testaments übrig, in denen das vorliegende Wort vorkommt. In ihnen wird, wie in dem eben besprochenen Gesetze, כֹּפֶר in ein Verhältniß des Menschen zu Gott hineingestellt, aber freilich nicht mit dem eben gefundenen rituellen Sinne des Wortes. In Ps. 49 tröstet sich der Fromme in dem durch die frevelhaften Reichen ihm zugefügten Unglücke damit, daß dieselben unrettbar dem Tode verfallen seien, daß aber seine eigene Seele durch Gott aus der Hand des Todes befreit und von Gott zu sich werde genommen werden. Daß der Frevler unbedingt dem Tode verfalle, wird nun V. 8—10 in folgender Weise begründet: „Den Bruder vermag nicht zu befreien der Mensch, er wird nicht an Gott die Deckung desselben geben (theuer ist das Befreiungsmittel für ihre Seelen und er

giebt es auf für immer), daß er noch lebe für die Dauer und nicht sehe die Grube" Job 33, 23. 24 sagt Elihu in der Schilderung der verzehrenden Krankheit, mit welcher Gott einen Menschen heimsucht: „Wenn für ihn ein Engel-Mittler ist, einer von den Tausend, und er verkündigt dem Menschen sein Recht (wonach er sein Leben einrichten soll), so erbarmt sich Gott seiner und spricht: befreie ihn vom Sinken ins Grab, ich habe Deckung gefunden." Als Folge dieser Erklärung Gottes wird dann die Herstellung der Gesundheit ausgemalt. Beide Male bezeichnet כֹּפֶר eine Leistung oder eine Gabe an Gott, durch welche der Mensch vor dem über ihm schwebenden Verhängniß zu sterben geschützt, oder dasselbe von ihm abgewendet werden soll. Im ersten Falle wird die Möglichkeit einer solchen Leistung eines Menschen für den Andern überhaupt verneint; im zweiten Falle wird ein Engel, als übermenschliches Wesen, zu dieser Leistung für befähigt erklärt, sofern dieselbe in der zur Besserung des Lebens wirksamen Belehrung des Menschen besteht, und sofern die wider Erwarten hergestellte Gesundheit des Menschen, also seine momentane Verschonung mit dem Tode als das erreichte Ziel gilt. In der Rede des Elihu alternirt כֹּפֶר mit dem Verbum פָּדָה befreien, im Psalm mit פִּדְיוֹן נַפְשָׁם, wie Exod. 21, 30. Das Mittel des Schutzes vor dem Sterben ist gleichgeltend als Mittel der Befreiung aus der den Menschen bedrohenden Macht des Todes bezeichnet. Da nun als dieses Mittel eine Gabe oder eine Leistung an Gott vorgestellt ist, da ferner ein gewisser Werth der Leistung für Gott eingeschlossen ist, indem dieselbe als Motiv gelten soll, wegen dessen Gott das Todesverhängniß nicht walten läßt, so drängt sich die oben constatirte Modification der ersten Bedeutung von כֹּפֶר für beide Stellen als statthaft und als nothwendig auf. Freilich ist in keinem der beiden Fälle eine Entrichtung von Geld bei dem Worte gedacht, wie an den oben vorgeführten Stellen. Aber wenn es im Psalm heißt, daß die Deckung für den Bruder nicht möglich ist, weil sie theuer (zu theuer) für den Menschen sein werde, so ist wenigstens eine Vergleichung des bei der Deckung unumgänglichen Werthes derselben für Gott mit dem allgemeinen Werthzeichen, dem Gelde, angedeutet. Und auch in der Rede des Elihu, wo sogar die bessernde Einwirkung des Engels auf den Menschen als die für Gott genügende Leistung zum Schutze desselben vor dem Tode dargestellt wird, ist deutlich genug der am

Erfolge anschauliche Werth dieser Leistung als das für Gott bedeutsame Motiv hervorgehoben. Also wenn auch nicht „Schutzgeld“, „Lösegeld“, so würde doch „Lösepreis“ die dem Sinne des Wortes und dem Zusammenhange der Sätze entsprechende Uebersetzung sein.

Damit ist aber wiederum nichts weniger ausgedrückt, als der Gedanke einer Aequivalenz zwischen der hypothetischen Leistung des Menschen oder der wirklichen Leistung des Engels einerseits und dem Werthe, welchen der Bestand des Todesverhängnisses über die Menschen für Gott hätte. Die Hofmann'sche Erklärung würde sich in den vorliegenden Fällen etwa zu dem Gedanken gestalten, daß Gott durch eine Leistung zu Gunsten des Menschen dafür entschädigt werden müsse, wenn er eine Ausnahme von der allgemeinen Ordnung des Sterbens zuließe. Dieses würde voraussetzen, daß das von Gott gehandhabte Verhängniß des Todes über alle Menschen ein Gut für Gott, ein besonderes Mittel seiner Ehre sei. Nur in Folge dessen wäre verständlich, daß, wenn Gott in einem einzelnen Falle darauf verzichten soll, ihm eine Leistung von Mensch oder Engel erwiesen werden müßte, die von gleichem Werthe für seine Ehre wäre. Allein es ist ein dem Alten wie dem Neuen Testament ganz fremder Gedanke, daß der allgemeine Tod der Menschen, auch als Strafe betrachtet, ein Gut für Gott, ein Mittel seiner Ehre sei; vielmehr verbindet sich in der biblischen Vorstellung vom Tode mit der Anschauung der Wirkungslosigkeit der Menschen, die von ihrer Zwecklosigkeit für Gott; ihr Sterben kann also auch nicht dem Zwecke der Ehre Gottes dienen, wie dazu das Leben der Menschen bestimmt ist. Die das Todesverhängniß abwehrende Leistung an Gott kann aber ferner auch nicht auf eine Aequivalenz mit dem zum Dienste Gottes bestimmten und deshalb werthvollen Leben des Menschen angesehen sein. Denn das menschliche Leben, welches durch eine besondere Gabe an Gott vor dem Tode geschützt werden soll, kommt in den vorliegenden Stellen eben als solches in Betracht, das dem Tode verfallen, also für Gott werthlos, aber freilich für den Menschen so werthvoll ist, daß er es festhalten möchte. Nach dem Werthe des Lebens für den Menschen selbst richtet sich also überhaupt der Gedanke an einen Lösepreis für dasselbe; indem aber dieser auch einen bestimmten Werth für Gott haben muß, so wird in den vorliegenden Stellen die Möglichkeit oder

Unmöglichkeit solcher Werthgabe nur nach einer durchaus zufällig gehaltenen Werthgebung durch das Urtheil Gottes bestimmt, ohne daß nach irgend einer Seite hin eine Aequivalenz der Gabe mit der Gegenleistung Gottes zur Anschauung zu bringen wäre. Während ein Mensch für den Andern nichts zu jenem Zwecke leisten kann, weil der von Gott geforderte Werth der Gabe die menschliche Leistungsfähigkeit übersteigen würde, so gilt die zur sittlichen Besserung führende Belehrung eines Engels als ein Lösepreis genügenden Werthes für Gott; eine Aequivalenz dieser Leistung mit dem vom Tode befreiten Leben des Menschen herauszurechnen, wird uns aber der Ausspruch des Elihu nicht auferlegen.

Der Unterschied dieser Erklärung des Wortes כֹּפֶר als Schutzgeld oder Lösepreis von der Hofmann'schen stellt sich so: Nach Hofmann soll das Wort ursprünglich bedeuten „das, was sich in Hinsicht gleichen Werthes mit etwas Anderem deckt", was also in abgeleiteter Weise auch als Mittel des Schutzes, der Befreiung und Erlösung eines gleich werthen Gegenstandes gebraucht werden könnte. Hingegen bedeutet das Wort wirklich ursprünglich „Schutzmittel"; in dieser Bedeutung bezeichnet es aber in abgeleiteter Weise auch solche Gaben, welche wegen ihres Werthes den Empfänger zum Schutz von Personen vor drohenden Uebeln oder zu ihrer Befreiung aus drohender Gefahr bewegen können. Die Anwendung des Wortes כֹּפֶר in diesem Sinne steht auch in allen hierher gehörigen Stellen des Alten Testamentes nur in Relation zu dem Gedanken der Billigkeit, nicht zu dem Gedanken des Rechtes; hierdurch aber wird bestätigt, daß eine eigentliche Aequivalenz des Werthes eines כֹּפֶר mit dem verglichenen Gegenstande gar nicht im Gesichtskreise des Gebrauchs des Wortes liegt. Wenn Prov. 6, 34. 35 es heißt, daß der beleidigte Ehemann keine Rücksicht auf die Geschenke und das Schutzgeld des Ehebrechers nehmen wird, so hat das den Sinn, daß derselbe auf seinem Rechte bestehen wird. Wenn das Gesetz Num. 35, 30—32 kein Schutzgeld für den Todtschläger zugesteht, so heißt das, daß dem Rechte sein Lauf gelassen werden soll. Dagegen wenn Exod. 21, 29. 30 dem Besitzer eines stößigen Ochsen in Folge fahrlässiger Tödtung von Menschen zwar von vornherein die Todesstrafe angedroht, aber daneben auch die Entrichtung eines Lösegeldes zugestanden wird, so heißt das, daß neben dem Rechte auch die Billigkeit

walten soll. So ist es auch nur als Billigkeitsverfahren gedacht wenn das babylonische Reich für die Befreiung Israels durch die Unterwerfung anderer Völker entschädigt werden soll (Jes. 43, 3). Endlich ist bei Gott keine andere Rücksicht als die der Billigkeit vorausgesetzt, die freilich an der Würde Gottes ein menschliche Vorstellungen übersteigendes Maaß findet, indem sich der Gedanke erhebt, daß Gott, für eine ihm besonders werthvolle Gegenleistung, einem Menschen das Sterben ersparen würde. Und wenn auch die Billigkeit Gottes nicht so weit reicht, daß er einen Menschen zu solcher Werthgabe für einen Andern als befähigt achtete, so wird doch die Billigkeit Gottes durch die von Elihu dargestellte Probe in der eigenthümlichen Zufälligkeit und Unmeßbarkeit ihres Urtheils anschaulich gemacht.

11. Indem ich also von der gewonnenen Einsicht in den alttestamentlichen Gebrauch von כֹּפֶר Anwendung auf den Ausspruch Jesu bei Mc. 10, 45 zu machen versuche, so ist zunächst zu bemerken, daß derselbe seine nächste Voraussetzung in Ps. 49 und seine nächste Analogie an dem Worte des Elihu besitzt. Dieses Verhältniß wird jedoch um so deutlicher, wenn man auch noch die Rede Jesu bei Mc. 8, 35—37 (Mt. 16, 25. 26), namentlich die zu verneinende Frage: *τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* in Betracht zieht. Denn auch in diesem Satze wird Jesus das Wort כֹּפֶר gebraucht haben, welches die LXX. Amos 5, 12; Jes. 43, 3 mit *ἄλλαγμα* übersetzen. Die Gedankenreihe Jesu bewegt sich nun auch in denselben Grenzen, welche die erörterte Stelle von Ps. 49 innehält. Jesus behauptet, daß der Anschluß an ihn und an das Evangelium, möge er auch den Verlust des Lebens zur Folge haben, das Mittel sei, sich das Leben zu sichern. Um nun die Zweckmäßigkeit und die Ausschließlichkeit dieses Mittels erkennen zu lassen, vergleicht Jesus mit seiner Aussage den Fall, daß die ganze Welt erworben und dabei das Leben verloren wird, und verneint durch die Stellung des Gedankens in die Form der Frage jeden Vortheil dieses Verhältnisses zum Zweck der Erhaltung des Lebens. Insbesondere aber verneint er durch die in V. 37 folgende Frage, daß ein Mensch, also auch der hypothetische Besitzer der ganzen Welt, ein *ἀντάλ-*

$\lambda\alpha\gamma\mu\alpha$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\tilde{\eta}\varsigma$ $\alpha\dot{\upsilon}\tau o\tilde{\upsilon}$ geben könne. Während nun Ps. 49 behauptet, daß kein Mensch eine so werthvolle Gabe an Gott zu richten vermöge, durch die er einen Andern vor dem Tode schützte, so ergänzt Jesus diesen Gedanken durch die Aussage, daß kein Mensch, auch wenn er über alle Mittel verfügte, die im Umkreise der Welt liegen, im Stande sei, eine solche Gabe, natürlich an Gott, zu entrichten, welche ihm selbst das Sterben ersparte oder den eingetretenen Verlust des Lebens rückgängig machte. In der griechischen Uebersetzung des Ausspruches Jesu ist nun durch das Wort ἀντάλλαγμα der Begriff der Gabe an Gott deutlich nach einem Werthverhältnisse bestimmt. Es wird sich aber fragen, im Verhältniß zu welcher Größe der Werth gedacht ist, und nach welchem Maaßstabe der Werth bestimmt werden soll. In der ersten Hinsicht ergeben sich zwei Möglichkeiten: ob der Werth des menschlichen Lebens für Gott in Betracht kommt, oder für den Menschen selbst; in der zweiten Hinsicht fragt es sich, ob die als möglich gesetzte, aber in Wirklichkeit verneinte Gabe, indem sie ἀντάλλαγμα genannt wird, nach objectiver Aequivalenz zu dem menschlichen Leben oder nach irgend einem Belieben Gottes bemessen wird. Nach dem Werthe des menschlichen Lebens für Gott richtet sich der Sinn der Uebersetzung Luther's: „Was hälfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und an seiner Seele Schaden litte?" — nämlich Beschädigung seiner sittlichen Kraft und seines moralischen Werthes; — „oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele löse?" — nämlich von der ihm obliegenden Pflicht, im Dienste und zur Ehre Gottes zu wirken. Allein diese Deutung beruht auf einer falschen Uebersetzung von ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν (V. 36); dies bedeutet nicht: „moralischen Schaden nehmen", sondern: „das Leben einbüßen". Also kommt der Werth des Lebens nur in Beziehung auf den Menschen selbst in Betracht. Das menschliche Leben nun, welches im Allgemeinen dem Tode verfallen ist und dadurch sowohl für Gott als für den Menschen werthlos würde, hat für den Menschen selbst den höchsten denkbaren Werth; um es zu erhalten und vor dem Tode zu schützen, würde er den höchsten denkbaren Besitz, die ganze Welt, an Gott hingeben, der die Macht über das Sterben hat. Sofern also jede Gabe der Art ἀντάλλαγμα genannt wird, ergiebt der Zusammenhang die Nothwendigkeit, diese Werthgröße nach dem

Urtheile des Menschen über den Werth zu berechnen, welchen für ihn sein Leben hat. Schon hieraus ergiebt sich aber, daß ἀντάλλαγμα nicht nach dem Maaßstabe der objectiven Aequivalenz mit dem Werthe des Lebens verstanden werden kann. Die Frage: τί δώσει ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; — umfaßt mit ihrer Verneinung außer der von dem Menschen möglicherweise besessenen ganzen Welt alle nur denkbaren anderen Gaben an Gott, die dem Menschen überhaupt Werth haben und deshalb für ihn mit dem Werthe seiner Persönlichkeit vergleichbar sein können. Allein auch die ganze Welt, welche hypothetisch als ἀντάλλαγμα dienen würde, kann der Mensch nicht seinem eigenen Leben äquivalent finden, weil jeder Besitz dem Werthe des Besitzers selbst inadäquat ist. Aber das hypothetische ἀντάλλαγμα kann auch, sofern es einen Werth für Gott haben muß, doch nicht in Aequivalenz mit dem menschlichen Leben gedacht sein. Denn gesetzt, daß der Mensch eine Gabe dieses Werthes an Gott zu entrichten vermöchte, welche also auch dem Werthe der Person nach dem Urtheile Gottes gleich wäre, so würde die Entrichtung einer solchen Gabe an Gott dem Zwecke der Sicherung des Lebens vielmehr widersprechen, als entsprechen. Denn wenn Gott einerseits das Todesverhängniß in seiner Macht hat, andererseits aber dem Interesse des Menschen an seinem eigenen Leben darum entgegen kommen würde, weil es in Gottes Dienst gestellt sein soll, so würde dieses Interesse zur Beseitigung des Todesverhängnisses gerade dann nicht wirksam sein, wenn Gott einen objectiv äquivalenten Ersatz für das Leben des Menschen empfangen hätte. Ein Ersatz dieser Art ist also im Zusammenhang der vorliegenden Rede Jesu gar nicht denkbar. Dieselbe bewegt sich vielmehr nur in den aus dem Alten Testamente bekannten Voraussetzungen, daß zur Beseitigung des Todesverhängnisses eine Gabe an Gott zureichen würde, die in einem Werthverhältnisse zu der Schätzung Gottes stehen müßte; aber dasselbe bleibt objectiv unbestimmt und unbestimmbar, und nicht blos deswegen, weil der Mensch zu einer solchen Leistung für sich wie für einen Andern als unfähig gelten muß.

Mit diesen Ergebnissen ausgerüstet, treten wir an die Erklärung des Ausspruches Jesu Mc. 10, 45. Aus der Vergleichung desselben mit den beiden Stellen aus Ps. 49 und Job 33 folgt zunächst, daß das λύτρον oder כֹּפֶר, welches Jesus bezeichnet,

als Gabe an Gott und nicht an den Teufel gedacht ist. Jesus spricht, indem er unzweifelhaft den Gedankengang von Ps. 49 in seiner Erinnerung voraussetzt, davon, daß er sein Leben in seinem berufsmäßigen Dienen Gott widmet, aber nicht davon, daß er sich der Macht der Sünde oder des Teufels unterwirft. Zweitens setzt Jesus nicht nur indirect voraus, daß kein Mensch für den Andern und Keiner für sich selbst eine solche den Tod abwehrende, werthvolle Gabe an Gott entrichten könne, also was Ps. 49, 8 und Mc. 8, 37 gesagt war, sondern er spricht aus, daß er in dieser Hinsicht an der Stelle Vieler leiste, was Niemand für sich selbst oder für einen Andern leisten könne, wenn es auch Jeder möchte. Drittens setzt das Bewußtsein seiner Befähigung zu der Gabe an Gott in der Analogie des Ausspruchs mit der Rede des Elihu voraus, daß Jesus sich von den dem Sterben verfallenen Menschen specifisch unterscheidet, zunächst insofern als er sich selbst von dem Todesverhängniß ausgenommen weiß und sein Sterben nur als freiwilligen Act der Hingebung des Lebens an Gott denkt (vgl. Joh. 10, 17. 18). Eine besondere Erklärung erheischt der Ausspruch nur, sofern gefragt wird, wie die Worte *ἀντὶ πολλῶν* zu construiren sind.

Daß nämlich die Worte *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* zu einem Begriffe zusammengefaßt werden, wie auch Hofmann will, entspricht ebensowohl dem ersten Eindrucke der Wortstellung als auch den hergebrachten Erwartungen von der Bedeutung des Hauptwortes. Und die Zusammenstellung von כֹּפֶר und תַּחַת scheint wiederum die Hofmann'sche Erklärung jenes Wortes zu begünstigen. Allein es besteht keine Aequivalenz zwischen dem Leben Jesu und den dem Tode verfallenen Vielen. Wenn Jesus voraussieht, daß er sein Leben auch im Tode nur seinem Vater hingiebt, daß er die specifische Zweckmäßigkeit seines Lebens für Gott im freiwilligen Sterben nicht nur beibehält, sondern sogar steigert, so steht das in keiner Gleichung mit dem Leben der anderen Menschen, deren Bestimmung zum Dienste für Gott durch das auf ihnen lastende Todesverhängniß durchkreuzt ist. Man kann also aus der Wortstellung auf die Bedeutung von *λύτρον* als Aequivalent nur unter der Bedingung rathen, daß man die oben bezeichnete dritte Voraussetzung des Ausspruches Jesu sich nicht klar macht. Hofmann bringt auch durchaus keine Aequivalenz zur

Anschauung, indem er das von Jesus hingegebene Leben insofern als Lösegeld deutet, als wegen dessen die Menschen freikommen, während sie sonst der Strafe ihrer Sünden verfallen bleiben. Denn wie schon bemerkt ist (S. 70), tritt das Leben Jesu durch den Tod in ein durchaus harmonisches Verhältniß zu Gott, während eine Strafverhaftung der Menschen gegen Gott die äußerste Disharmonie bezeichnet. Nur der Hintergedanke könnte über diese Schwierigkeit hinaushelfen, daß die Bestrafung der Sünder durch das Todesverhängniß ebenso zur Ehre Gottes gereiche wie das dienstfertige Leben und das freiwillige Sterben Jesu in seinem Berufe. Aber dieser von Anselm ausgesprochene Gedanke ist weder direct noch indirect im Alten oder Neuen Testamente niedergelegt. Ueberhaupt ist in den nachgewiesenen Stellen des Alten Testaments, welche die Voraussetzungen des Ausspruches Jesu enthalten, weder das allgemeine Todesverhängniß mit dem Gedanken der allgemeinen Sünde, noch die Erwartung einer Abwehr des Todes mit dem Gedanken der Vergebung der Sünde in Verbindung gesetzt, was freilich im einzelnen Falle z. B. Jes. 38, 17 der Fall ist. Für den Gedanken eines stellvertretenden Strafleidens Jesu zum Zweck der Vergebung der Sünden ist also der Ausspruch, der uns beschäftigt, auch nicht in entfernter Beziehung eine Beweisstelle.

Die Worte *ἀντὶ πολλῶν* müssen von dem ganzen Satze *ἦλθον δοῦναι ψυχήν μου λύτρον* abhängig gedacht werden. Wenn es nun nach oberflächlicher Beurtheilung des Begriffs *λύτρον* als möglich erscheint, dieses Wort nur als schärfere Bezeichnung des durch *ἀντί* ausgedrückten Wechselverhältnisses zwischen dem Sterben Jesu und dem Sterben der Vielen zu verstehen, so wird dieses, abgesehen von dem schon oben (S. 70) angeführten Grunde, durch die nachgewiesene Bedeutung des Wortes כֹּפֶר als Lösepreis verboten. Also bleibt nur übrig, so zu construiren, daß das entferntere Object *λύτρον* dasjenige Object bedeutet, in dessen Realisirung durch die Hingabe seines Lebens an Gott Jesus dasjenige leistet, was die Vielen, Jeder für sich und Einer für den Andern zum Zweck der Abwehr des Sterbens leisten möchten, aber nicht leisten können, was also Jesus an der Stelle der Vielen leistet. Innerhalb dieser Deutung bezeichnet *λύτρον* oder כֹּפֶר eine Gabe specifischen Werthes für Gott, welche deshalb Schutzmittel gegen das Sterben ist, wie in den

Stellen, nach denen Jesus seinen Gedankengang gebildet hat. An der Stelle Vieler und nicht Aller ist aber Jesus sich bewußt, das werthvolle Schutzmittel zu verwirklichen, weil dabei an die bei Mc. 8, 35 bezeichnete Bedingung und demnach daran gedacht ist, daß nicht alle Menschen sich in die Gemeinschaft mit Jesus setzen werden, die es möglich macht, daß derselbe an ihrer Stelle realisirt, was sie ihrerseits vergeblich erstreben würden. Der Sinn des Ausspruches Jesu ist also: „Ich bin gekommen anstatt derer, welche eine Werthgabe als Schutzmittel gegen das Sterben für sich oder für Andere an Gott zu leisten vergeblich erstreben würden, dasselbe durch die Hingebung meines Lebens im Tode an Gott zu verwirklichen, aber eben nur anstatt derer, welche durch Glauben und selbstverleugnende Nachfolge meiner Person die Bedingung erfüllen, unter der allein meine Leistung den erwarteten Schutz für sie vermitteln kann."

Darin also stimmt dieser Ausspruch mit der Schilderung des leidenden Knechtes Gott überein, daß die Stellvertretung einer Menge durch einen Einzelnen in Hinsicht seines Leidens angedeutet ist. Indessen weichen die beiden Gedanken zunächst darin von einander ab, daß der jesaianische Knecht Gottes sein Leiden als Verhängniß über sich erfährt, und nur sich nicht dagegen auflehnt, Jesus aber in sein Sterben im Voraus einwilligt, so daß es für ihn nicht als aufgenöthigtes Verhängniß zur Erfahrung kommt. Daraus folgt weiter der Unterschied, daß der jesaianische Knecht Gottes den heilsamen Erfolg seines Leidens für sein Volk nicht im Voraus gewußt hat, daß hingegen Jesus in der Absicht auf einen Vortheil seiner Gemeinde seinen Todesweg betritt. Denn während der leidende Knecht Gottes zunächst seinem bundbrüchigen und gleichgültigen Volke gegenübersteht, welches ihn selbst als einen specifischen Sünder beurtheilt, und erst nachträglich zu der umgekehrten Ansicht übergeht, so vergegenwärtigt sich Jesus von vornherein die Beziehung seines Todesleidens auf seine an ihn glaubende Gemeinde, als eine schon vorhandene Gemeinschaft. Hierin giebt sich die Consequenz der gesammten geschichtlichen Stellung Jesu kund, nämlich daß er die Ausübung seiner Gottesherrschaft oder die Durchführung des Gottesreiches auf die Bildung einer neuen religiösen Gemeinde begründet, welche innerhalb der religiösen Volksgemeinschaft Israels durch die Anerkennung seiner Messianität und durch die Gewißheit der von ihm verbürg-

ten Sündenvergebung abgegrenzt ist (Mt. 17, 24—27). Deshalb gilt für Jesus nicht mehr, wie in der Schilderung des leidenden Knechtes Gottes, die politische Machterhebung des umgestimmten Volkes als die Probe der Heilswirkung seines Leidens, sondern die Befreiung der Glieder seiner Gemeinde vom Tode, insofern als derselbe bisher als die endgültige Vernichtung des Lebens angesehen wurde, und darum auch die Zweckmäßigkeit der einzelnen Menschen für Gott aufzuheben schien.

Denn die Zuversicht der Propheten auf die Unverrückbarkeit der Bundesgnade Gottes hat sich freilich zu solchen Aussichten erhoben, daß das Bundesvolk kein Ende finden werde. Sofern nun jeder Abfall gleich Todeszustand galt, so schildern sie die Wiederherstellung des Volkes als des Trägers des Bundes gelegentlich in dem Bilde einer Auferweckung von Todten (Hos. 6, 1. 2; Ezech. 37, 1—14; Jes. 26, 19), und sofern diese Herstellung als die endgültige Aufrichtung des Bundes gedacht wird, erheben sie sich zu den kühnen Ausrufen über die Aufhebung des Todes überhaupt (Hos. 13, 14; Jes. 25, 8). Allein für das Schicksal des Einzelnen ergab sich daraus keine Folgerung. Der Tod, wie er weder Frevler noch Gerechte verschont, gilt im Alten Testament eben als die Vernichtung des Lebens (Ps. 49, 11; 39, 4); die schattenhafte Existenz der Menschen im Scheol bedeutet kein Leben nach dem Tode, sondern diese Vorstellung verbindet mit der unauslöschlichen Erinnerung an die individuellen Unterschiede der gestorbenen Menschen erst recht den Ausdruck ihrer Zwecklosigkeit im Tode, auch gerade in Beziehung auf Gott (Ps. 88, 6. 11—13; 6, 6; 30, 10; 115, 17; Jes. 38, 11. 18). Diese Auffassung wird nicht überschritten, indem der Unterschied betont wird, daß die Frevler von plötzlichem Todesverhängniß aus ihren Genüssen gerissen und ihr Gedächtniß unter den Menschen vertilgt wird (Ps. 34, 17; 37, 38; 49, 13. 18; 109, 15), hingegen die Gerechten wiederholt aus Todesgefahr errettet und durch ihre Gewißheit, unter Gottes Schutze zu stehen, von Todesfurcht befreit werden (Prov. 14, 32; Ps. 16, 10. 11; 17, 6—15; 49, 6. 16; 73, 28). Denn die Deutung dieser Lieder auf den Gedanken eines seligen Lebens nach dem Tode ist nicht haltbar[20]).

---

[20]) Vgl. Hermann Schultz, Alttestamentliche Theologie II. S. 216 ff.

Die alttestamentliche Auffassung des Todes für den Einzelnen ist nun überschritten in der Ueberzeugung der christlichen Gemeinde, daß wir im Tode wie im Leben die Zweckbeziehung auf Jesus unsern Herrn festhalten (Röm. 14, 8. 9). Diese aber stützt sich auf den von Jesus ausgedrückten Gedanken, daß er selbst im Tode nicht zwecklos werde, sondern vielmehr seinen Zweck verwirkliche und sein Werk vollende. Als diesen Zweck faßt er Mc. 10, 45 eben die Befreiung der Seinigen vom Tode als endgültiger Vernichtung auf. Es kann nämlich damit nicht gemeint sein, daß dieselben von dem Tode als dem Schicksal aller geschaffenen Wesen ausgenommen werden sollen; denn die Unterwerfung unter dieses Geschick fordert Jesus im bestimmten Falle gerade als die Probe der Anhänglichkeit an ihn (8, 35). Also ist die Meinung die, daß indem auch die Genossen der Gemeinde Jesu dem Tode verfallen, sein freiwilliges von dem bestimmten Zweck geleitetes und zugleich unverschuldetes Sterben ihnen zum Schutze dagegen dient, daß sie im Tode die volle Vernichtung und Zwecklosigkeit erfahren; vielmehr soll ihnen jene Leistung Jesu dazu dienen, daß sie aus dem bisher geltenden göttlichen Verhängniß der endgültigen Lebensvernichtung erlöst werden, daß sie also eine andere Beurtheilung des Todes gewinnen, als unter dem Alten Testament möglich war, und daß sie den Tod nicht mehr fürchten. Direct und ausgesprochener Maaßen berührt sich nun dieser Inhalt der Rede Jesu nicht mit seiner Behauptung, daß er die Vollmacht der Sündenvergebung für seine Gemeinde ausübt; er bezieht sich nicht auf die Frage nach den Mitteln der Versöhnung der Menschen mit Gott, sondern auf die Frage der Erlösung von dem schwersten Uebel des menschlichen Lebens. Das Resultat dieser Untersuchung dient also auch nicht zur directen Ergänzung derjenigen Gedankenreihe Jesu, von welcher aus zu der Erklärung von Mc. 10, 45 fortgeschritten wurde. Hingegen findet dieses Verhältniß statt zwischen der Deutung, welche Jesus in der Abendmahlsrede seinem Sterben verleiht, und demjenigen, was über seine Erklärungen der Sündenvergebung festgestellt ist. Nun nimmt die Abendmahlsrede das Sterben Jesu unter den Begriff des Opfers, speciell des Bundesopfers und eröffnet eine Betrachtung, welche von fast sämmtlichen Schriftstellern des Neuen Testaments fortgesetzt wird. Es empfiehlt sich also, die Abendmahlsrede Jesu im Zusammenhang mit den verwandten Aeußerungen der Apostel zu er-

klären, um so mehr, als diese Aufgabe nicht gelöst werden kann, ehe nicht die verschiedenen Beziehungen in dem biblischen Gedanken von Gott richtig bestimmt sind, welche für die Gesammtanschauung der christlichen Religion maaßgebend werden.

Zweites Capitel.

Die Beziehungen der biblischen Gottesidee auf Versöhnung und Sündenvergebung.

12. So gewiß die Eigenthümlichkeit jeder Religion durch den leitenden Gedanken von Gott ausgedrückt ist, wird der Sinn, in welchem die christliche Religion auf die Versöhnung zwischen Menschen und Gott bezogen oder gegründet ist, nur aus dem vorausgesetzten Gedanken von Gott verständlich sein. Aber eben in dieser Hinsicht setzen die Urkunden des Neuen Testaments das Meiste voraus, indem ihre sparsamen Anspielungen keiner Erwartung weniger entsprechen, als der einer vollständigen und deutlichen Belehrung über Gottes Wesen und Wirkungsweise. Es wird im Allgemeinen nicht bezweifelt, daß die Vorstellungen von Gottes Wirkungsweisen oder Eigenschaften, welche die Männer des Neuen Testaments mehr andeuten als beschreiben, in der Religion des Alten Testaments wurzeln. Demgemäß steht die Aufgabe fest, so selten die ernsten Versuche ihrer Lösung sind, daß man die Beziehungen der Gottesidee im Neuen Testament gemäß den gleichnamigen Vorstellungsreihen im Alten Testament verstehen soll. Diese Aufgabe wird auch nicht durch die Erwägung unsicher gemacht, daß die Religion des Alten Testaments eine unvollkommene Offenbarnng darstellt, daß deshalb ihre Gottesidee beschränkt sei, daß also die Anwendung derselben als Maaßstab für den Inhalt der Gottesidee im Neuen Testament ebenso widersinnig sei, als wenn man irgend etwas in seiner Art Vollkommenes nach dem in derselben Art Unvollkommenen beurtheilte.

Allerdings ist dieser Fehler der biblischen Theologie nicht blos möglich, sondern er wird auch oft genug wirklich begangen; aber nothwendig ist er nicht. Denn die Gottesidee des Alten Testaments hat zwar eine particulare Beziehung insofern, als der Bund des wahren lebendigen Gottes mit dem einzelnen erwählten Volke den Gesichtskreis dieser Religion bildet; allein an sich ist der Gedanke von Gott, der diese Religion beherrscht, durchaus universell. Als solcher ist er der vollkommenen Religion, nämlich dem Christenthum ebenso congruent, wie er den particularen Gestalten der Gottesidee, nämlich den heidnischen, von vorn herein entgegengesetzt ist. Die Beziehungen also, in welchen sich die Gottesidee des Alten Testaments als die universelle zeigt, werden als die richtigen Voraussetzungen der Gedankenbildung Jesu und der Apostel anzusehen sein, und mit Erfolg als Schlüssel zu deren Verständniß angewendet werden. Sollte man aus Besorgniß vor der möglichen Verfälschung der Gottesidee des Neuen Testaments von dem organischen Gebrauch des Alten Testaments in der Auslegung des Neuen abstehen, so verfällt man erst recht dem Fehler, die christliche Gottesidee, welche das Vollkommenste in religiöser Beziehung ist, nach Begriffen zu beurtheilen, welche nicht einmal von religiöser Art, sondern welche von menschlichen Rechtsverhältnissen oder von der Staatsgemeinschaft hergenommen sind. Solches Verfahren wird noch immer auf den vorgeblichen natürlichen, einfachen, sich von selbst verstehenden Eindruck der Worte der Urkunden begründet; der dreisten Sicherheit dieser Berufung muß hingegen mit aller Entschiedenheit die Behauptung gegenübergestellt werden, daß sich auf einem so fern liegenden Gebiete geschichtlicher Forschung für uns Nichts von selbst versteht. Denn auch die Einmischung juristischer Mittelgedanken in die christliche Gottesidee, obwohl Jeder im Katechismusunterrichte darauf hingeleitet wird, versteht sich nicht von selbst, wovon man sich durch die Geschichte der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung überzeugen kann.

Die Fülle des biblischen Gottesgedankens bewegt sich zwischen den Bestimmungen der Heiligkeit und der Liebe. Die geschichtliche Offenbarung, welche ihre Vollendung in der religiösen Gemeinde Christi erreicht, verläuft so, daß die Gesammtanschauung Gottes unter dem Prädicat der Heiligkeit sich zu der Gesammtanschauung unter dem Prädicat der Liebe (1 Joh. 4, 8. 16) entfaltet. In

diesem Gedanken, der das offenbare Verhältniß Gottes zu Christus und zu dessen Gemeinde ausdrückt, ist der eigenthümliche Gedanke der Heiligkeit Gottes, welcher die Religion des Alten Testaments beherrscht, eingeschlossen. Denn eigenthümlich ist hier der Titel der Heiligkeit für Gott beschaffen, welcher übrigens in jeder Religion seine Anwendung auf Gott und die göttlichen Dinge findet. Ueberall nämlich bezeichnet man die Objecte der Religion als heilig, sofern sie sich über den gewöhnlichen Verlauf des menschlichen Lebens erheben und die Scheu hervorrufen, welche sich in dem Gemüthe des Menschen von der Sicherheit abhebt, mit der er die gewohnten Zwecke des Lebens behandelt und dessen Mittel beherrscht. Allein indem in den verschiedenen Religionen die Gesichtspunkte verschieden sind, nach denen man die Erhabenheit des Göttlichen über das Gewöhnliche beurtheilt, so ist dem Hebräer sein Gott deshalb heilig oder der Heilige, weil er der Einzige ist, weil der Gedanke des Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, streng genommen es verbietet, Götter zu denken, geschweige denn die Existenz von solchen anzuerkennen. Wenn auch der populäre Sprachgebrauch im Alten Testament oft genug die Götter der anderen Völker als Existenzen gelten läßt, so ist die absichtliche Meinung diejenige, daß sie Nichts, daß sie nur eingebildet sind, verglichen mit dem Einzigen, der allein den Namen Gott ausfüllt, und deshalb allein Vertrauen erweckt und Hülfe gewährt. „Wer ist Gott außer Jahve, und wer ist ein Hort außer unserem Gott" (Ps. 18, 32; 2 Sam. 7, 22). Indem die Israeliten ihren Bundesgott als den wirklichen, lebenden Schöpfer und Herrn aller Dinge kennen, so beziehen sie das Prädicat der Heiligkeit eben auf diese Grundmerkmale des göttlichen Wesens. Deutlich tritt dieses freilich nur in Einem Zeugnisse hervor. „Keiner ist heilig, wie Jahve, denn keiner ist außer Dir, und keiner ist Fels wie unser Gott" (1 Sam. 2, 2). Ueberall, wo sonst Gott absolut der Heilige genannt wird (Lev. 11, 45; 19, 2; 21, 8; Hos. 11, 9; Hab. 3, 3; Jes. 6, 3; 40, 25; Ps. 22, 4; Job 6, 10), fehlt jedes directe Mittel der Erklärung. Allein der Zusammenhang der Gottesidee im Alten Testament ist so evident, daß die wirkliche Bedeutung der Heiligkeit Gottes auch ohne jenen Ausspruch gefunden werden müßte.

Der heilige Gott, welcher der einzige wirkliche und wirklich lebende ist, der also allein Leben erweckt und schafft, ist nun in der

Offenbarung an Israel aus freiem Willen in den Bund mit diesem Volke getreten, hat es sich zum Eigenthum erwählt, und in dieser Aussonderung von den übrigen Völkern dazu bestimmt, daß es dem wahren Gott diene und seiner Herrschaft folge. In dieser Formel ist der Grundgedanke der israelitischen Religion vollständig ausgedrückt, indem mit der universellen Gottesidee eine particulare Anwendung verbunden ist. Hierin ist nicht nur für unser christliches Verständniß die Thatsache bezeichnet, daß diese Religion eine Entwickelungsstufe des concreten Monotheismus und nicht die endgültige Ausgestaltung dieses Principes bildet; sondern in wechselnder Stärke der Klarheit und des praktischen Gewichtes begleitet dieser Gedanke schon die Entwickelung der alttestamentlichen Religion selbst. Für gewisse Epochen derselben läßt sich freilich nichts anderes urkundlich beweisen, als daß der universelle Werth des hebräischen Gottesgedankens sich nur in der schneidendsten Verneinung des Lebens der anderen Völker als der Verehrer eingebildeter und falscher Götter bewährt. Allein nicht nur in der reifsten Entfaltung der israelitischen Religion wird von Propheten die Verbreitung des Dienstes des wahren Gottes auf die anderen Völker verkündigt, welche eintritt, wenn die Gottesherrschaft auch an Israel durchgeführt werden wird; sondern schon aus der Urzeit klingt die Verheißung durch, daß in Abraham oder in seinen Nachkommen sich alle Geschlechter der Erde segnen werden (Gen. 12, 3; 22, 18; 48, 20; Ps. 72, 17); denn dieses schließt die Anerkennung des Gottes Abrahams durch alle Völker in sich. Deshalb ist auch der Gottesname Jahve, in welchem seit Moses das offenbare Wesen des Gottes Israels ausgedrückt wird, nicht von diesem besondern Verhältniß hergenommen, sondern bezeichnet etymologisch entweder den Hohen oder wahrscheinlicher den Lebensspender [1]), nach der hinzugefügten Worterklärung (Exod. 3, 14) die in sich selbständige, also von der Welt nicht bedingte, deshalb über ihr stehende Persönlichkeit.

Als solche bewährt sich der wahre Gott auch in dem besondern Verhältniß des Bundes mit Israel, sofern dasselbe lediglich durch den freien Willen der Erwählung Seitens Gottes begründet ist, nicht durch einen selbständigen Werth oder eine natürliche Verwandtschaft desselben mit Gott. Indem aber so die

---

1) Vgl. Schultz a. a. O. I. S. 290 ff.

Israeliten von den übrigen Völkern ausgesondert werden, werden sie in eine gewisse Congruenz zu dem Heiligen versetzt; als dessen besonderes Eigenthum sind sie heiliges Volk (Exod. 19, 5. 6). Allein dieser Charakter gilt wieder nur unter der Bedingung der steten freiwilligen Zustimmung des Volkes zum Bunde, mittels des Gehorsams gegen die göttlichen Gebote. In der Erfüllung des Gesetzes sollen sich die Israeliten heiligen, weil Gott heilig ist. Hieran hängt der Bestand des Bundes, welcher so oft durch Abfall und gesetzwidriges Treiben gefährdet, immer wieder durch die Bundestreue und Gnade Gottes hergestellt werden soll, damit Gott, wie ihn besonders der babylonische Jesaia nennt, der Heilige in Israel oder der Heilige Israels bleibe. Natürlich kann die Analogie mit dem heiligen Gott, welche als Heiligung des israelitischen Lebens nach der Anleitung des Gesetzes erreicht werden soll, nur in einem relativen Maaße gedacht sein. Während in der Heiligkeit Gottes ohne Zweifel seine Erhabenheit über die Natur und Sinnlichkeit eingeschlossen ist, so schreibt doch das Gesetz nichts weniger vor als die Aufgabe der Mystiker, eine Ueberschreitung der creatürlichen Bedingungen des Lebens zu versuchen; es hat auch durchaus keinen vorherrschend asketischen Sinn. Als Gesetz des Volkes trägt es nothwendig die Form des Rechtes an sich, in welcher alle unumgänglichen Bedingungen für die Existenz eines Volkes berücksichtigt sind, Eigenthum, Familie, wirthschaftlicher Verkehr. An diesem Stoffe bewährt sich nun die vorgeschriebene Heiligkeit des Volkes insofern, als es die obersten Herrschaftsrechte Gottes an das Land, an seine Erträgnisse und an den Dienst der erstgeborenen Söhne (welcher durch den der Leviten abgelöst wird) respectirt. Diese Leistungen stützen sich jedoch nur auf die Erwählung durch den Heiligen, nicht auf eine wie immer beschaffene Nachbildung des Inhaltes der Heiligkeit Gottes. Dieses Verhältniß hingegen begründet zunächst die Vorschriften über ceremonielle Reinheit, insofern als die gesetzwidrige Unreinheit nach der Aehnlichkeit mit Erscheinungen der Verwesung beurtheilt und deshalb als Widerspruch mit dem absoluten Leben in Gott aufgefaßt wird. Ferner aber spiegeln die eigenthümlichen Humanitätspflichten, welche das mosaische Gesetz auszeichnen [2],

---

[2]) Vgl. über die Behandlung der Sklaven Exod. 21, 2; Lev. 25, 39—43; der Fremden Exod. 22, 20; 23, 9; Lev. 19, 22. 34; Schutz der Wittwen

den Charakter der Güte und Hülfe für die Menschen ab, welcher in dem Verhältniß Gottes zu dem Bundesvolke bestimmt hervorgekehrt ist, und zwar nicht als Folge dieses particularen Verhältnisses, sondern offenbar als ursprüngliches Attribut des Schöpfers und Lebenspenders. Denn diese Annahme ist unumgänglich, auch wenn es nicht gelegentlich ausgesprochen wäre, daß Gott gütig gegen Alle sei, voll Erbarmen über alle seine Werke (Ps. 145, 8. 9; Jona 4, 10. 11). Wenn nämlich im Dekalog das Verbot des Dienstes anderer Götter und der Gottesbilder dadurch begründet wird, daß Gott die Uebertretung bis in das vierte Geschlecht bestrafen, die treue Gesetzerfüllung aber mit Barmherzigkeit bis in das tausendste Geschlecht belohnen werde (Exod. 20, 2—6), so ist dies Uebergewicht der Güte über die Strenge eben als Charakterzug der wahren Gottheit bezeichnet, und nicht aus seinem besondern Verhältniß zum erwählten Volke abgeleitet. Auch die Offenbarung an Moses hätte keinen Sinn und Werth, wenn nicht die Prädicate, in denen sich Gott darstellt als der barmherzige und gnädige, der langmüthige und treue (34, 6), in dem Wesen Gottes zusammengefaßt wären. Oder wenn man das Gegentheil annehmen müßte, daß Gott nur dem erwählten Volke gegenüber sich in positivem Entschlusse zur Güte und Gnade gestimmt habe, so wäre es unverständlich, daß der Glaube an die Unerschöpflichkeit des göttlichen Erbarmens die Entwickelung der israelitischen Religion begleitet, und dieselbe stets aufrecht erhalten hat, wenn der Bestand des Bundes durch den sich wiederholenden Abfall von demselben bedroht war (Num. 14, 17—20; 2 Sam. 24, 14; Joel 2, 13; Jes. 63, 17; Ps. 103, 8). Der Gesichtskreis dieser Religion bringt es aber mit sich, daß vorherrschend im Alten Testament von der Beziehung der wesentlichen Güte und Barmherzigkeit Gottes auf das erwählte Volk die Rede ist, und daß von den gleichen Erfahrungen anderer Völker nur eine Probe anschaulich gemacht wird (Jona 4, 10. 11; vgl. Act. 14, 15—17).

Die Güte, die Hülfe und das Erbarmen Gottes gegen Israel

---

und Waisen Exod. 22, 21—23; Achtung des Alters Lev. 19, 32; Achtung vor Tauben und Blinden Lev. 19, 14; Rücksicht auf den Nächsten Lev. 19, 16—18; Dienste gegen den Feind Exod. 23, 4. 5; Behandlung der Armen Exod. 22, 24—26; 23, 6; Lev. 19, 9. 10. 13; 25, 35—37.

wird jedoch in dem eigenthümlich gesteigerten Gedanken ausgedrückt, daß das Volk durch seine Erwählung als der erstgeborene Sohn Gottes eingesetzt (Exod. 4, 22; Hos. 11, 1; Deut. 14, 1; Jes. 1, 2; 30, 1), und daß Gott wiederum der Vater desselben ist (Deut. 32, 6. 18; Jer. 3, 4. 19; Jes. 63, 16; 64, 7 vgl. Joh. 8, 41). Die Leitung des Volkes durch Gott wird deshalb mit der Sorgfalt verglichen, mit welcher ein Mann seinen Sohn hegt und erzieht (Deut. 1, 31; 8, 5); ja die Mutterliebe, welche als die höchste Probe menschlicher Aufopferung anerkannt ist, wird durch die Treue Gottes gegen Israel übertroffen werden (Jes. 49, 15). Es wird endlich, wenn auch selten der Gedanke erreicht, daß die Gesinnung, in welcher Gott die Erwählung des Volkes ausgeführt hat, und in welcher er den Bund erhält, die Liebe ist (Hos. 14, 5; Deut. 7, 8. 13; 33, 3; Jer. 31, 3). In dieser Gesinnung, welche auch in dem Worte רַחֲמִים ausgedrückt ist, ist die freieste Bewegung des Erbarmens mit der innern Nothwendigkeit eins. Denn so oft Gott Ephraim schilt, muß er seiner doch wieder gedenken; darum entbrennt sein Herz für ihn, um sich seiner zu erbarmen (Jer. 31, 20; vgl. Jes. 63, 15). Ohne eigenthümliche Schranken ist freilich dieses Verhältniß von Vater und Sohn auf das zwischen Jahve und dem Bundesvolke nicht angewendet. Wie überhaupt die Stellung der Kinder zum Hausvater auch im mosaischen Gesetze nach antiker Weise vorherrschend rechtlich bestimmt ist, und andererseits die Stellung der Haussklaven nicht weit hinter der der Kinder zurückbleibt, so fließt die Bestimmung der Israeliten zu Söhnen und wieder zu Knechten Gottes in einander, und jene hebt sich von dieser nicht specifisch ab. Indem ferner die Gottessohnschaft des ganzen Volkes in der gleichen Würde seines Königs culminirt (2 Sam. 7, 14; Ps. 89, 28; 2, 7), kommt hauptsächlich der Umstand in Betracht, daß Gott den David und seine Nachkommen mit Menschenruthen, nämlich mit Maaß und mit dem Vorbehalt der Verzeihung züchtigen werde; d. h. dieses Verhältniß zwischen dem Könige und Gott kommt nicht so zu Stande, wie es sein soll.

13. Es ist bemerkenswerth, daß indem die bezeichnete Bestimmung des israelitischen Volkes und seines Königs in der Person Jesu zur Verwirklichung kommt, eigentlich keine neue Verbindung von Vorstellungen eintritt. Jesus weiß sich als den Sohn Gottes, d. h. als den Messias und Gott als seinen Vater; er weiß, daß

diese Stellung seiner Person durch den Liebeswillen Gottes begründet ist (Mc. 1, 11). Allein, wenn man erwartet, daß er die Liebe zu Gott als seine Thätigkeit bezeichnet, in der er Gott entgegenkommt, und wenn man dies als Probe davon erwartet, daß Jesus hiedurch den Gesichtskreis des Alten Testaments überschritten habe, so bieten die synoptischen Berichte kein Zeugniß davon, obgleich die Liebe zu Gott als das Hauptgebot für die Gläubigen ausgesprochen wird (Mc. 12, 30). Bei Mt. 11, 27 wird als das Band zwischen Jesus und dem Vater die gegenseitige Erkenntniß geltend gemacht, und es bedarf eines Umweges über einen Satz des Paulus (1 Kor. 8, 3), damit man schließen könne, daß Jesus, weil er vom Vater erkannt wird, denselben liebt. Aber auch die johanneischen Reden Jesu begründen das Verhältniß zwischen Jesus und Gott nicht auf Liebe und Gegenliebe; vielmehr heißt es hier, daß Jesus die Liebe Gottes, auf welche er seine Eigenthümlichkeit zurückführt (Joh. 15, 9; 17, 23. 24), dadurch für sich wirksam erhält, daß er die Gebote des Vaters erfüllt und seinen Beruf bis zur Aufopferung des Lebens durchführt (15, 10; 10, 17). Die einzige Aussage, welche die Liebe Jesu zum Vater direct hervorhebt (14, 31), ist von der sachlichen Erklärung begleitet, daß dieses Verhalten in der Ausführung des Berufes besteht, welchen Jesus von Gott empfangen hat. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß die ganze Lebensführung Jesu die Gesinnung der Liebe zu Gott als die leitende und treibende Kraft seines Handelns und Leidens erkennen läßt, daß wenn irgendwo, in diesem Leben die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und von ganzer Kraft sich kund giebt, die das Grundgesetz des Gottesreiches bildet. Es gehört aber zu den Merkmalen der Authentie der Geschichtsdarstellung in den drei ersten Evangelien, daß Jesus hierüber nicht redet. Oder wenn er, wie bei Johannes, über die Liebe des Vaters als den erhaltenden Grund seines eigenthümlichen Daseins gesprochen hat, so ist es wiederum eine Spur treuer Erinnerung, daß als die Bedingung von Seiten Jesu die Erfüllung des Berufsauftrages bezeichnet wird, und die Liebe zu Gott nur mit Hinzufügung dieses Inhaltes. Denn wer wirklich Gott liebt, redet davon entweder überhaupt nicht oder in indirecter, verhüllender, zurückhaltender Weise. Dies wird auch durch die Schriften des Neuen Testaments bestätigt. Außer der objectiven Regel, daß wenn einer Gott liebt, er dadurch beweist,

daß er von Gott erkannt ist (1 Kor. 8, 3), berührt Paulus das Vorhandensein solcher, die Gott lieben, nur in der Anspielung auf eine uns nicht näher bekannte Schrift, auf welche wahrscheinlich auch der Gebrauch der Formel durch Jakobus sich bezieht (1 Kor. 2, 9; Jak. 1, 12; 2, 5). Deshalb vermuthe ich, daß ebenso auch Röm. 8, 28 die Wahl des Ausdruckes bedingt ist. Aus sich selbst also sind weder Paulus noch Jakobus dazu gekommen, die Gegenliebe gegen Gott als Kategorie für die Glieder der christlichen Gemeinde anzuwenden. Auch Johannes geht nicht über die schuldigen Grenzen des Zartgefühls hinaus, indem er nur die Aufforderung zur Gegenliebe, als das christliche Gesetz ausspricht, mit der Begründung, weil Gott uns zuerst geliebt hat (1 Joh. 4, 19); und dieses ist um so unverfänglicher, als er im Sinne Jesu hinzufügt, daß die Liebe zu Gott in der Liebe zum Bruder erscheint und in der Erfüllung der göttlichen Gebote besteht (V. 21; 5, 2).

Sonst findet sich kein Wort im Neuen Testament, welches die Gegenliebe zu Gott als die menschliche Leistung in dem durch Christus vorgebildeten und vermittelten Verhältniß der Gotteskindschaft bezeichnete. Erst die mannigfachen Hinweisungen auf den Frieden gegen Gott, auf das Vertrauen zu ihm, auf die eigenthümliche Festigkeit der Hoffnung, worin die Glieder der christlichen Gemeinde stehen, rechtfertigen die Ueberzeugung, daß die leitende Vorstellung von der Liebe Gottes in dem Bilde von Vaterschaft und Kindschaft ein höheres Ziel und eine andere Ausprägung durch Jesus gewonnen hat und von einer andern Stimmung der religiösen Gemeinde begleitet ist, als es im Alten Testament der Fall war. Und dieses findet ohne Zweifel deshalb statt, weil die ganze Lebensführung Jesu, insbesondere die berufsmäßige Aufopferung seines Lebens einen Erkenntnißgrund der Liebe Gottes darbot, der ebenso universell wie erschöpfend ist. Indem die Liebe Christi zu den Menschen, welche von keiner menschlichen Erkenntniß erreicht wird (Eph. 3, 19), als das Motiv seiner Lebensaufopferung zum Heile der Gemeinde feststeht (Gal. 2, 20), so erscheint eben in Christus die Liebe Gottes als der unverrückbare Grund und die sichere Bürgschaft des christlichen Gesammtzustandes (Röm. 8, 39); darin haben wir die Liebe, durch welche der Begriff Gottes selbst richtig ausgedrückt wird (1 Joh. 4, 8. 16), erkannt, daß Jener sein Leben für uns hingegeben hat (3, 16). Demgemäß ist Gottes

Liebe zur Menschenwelt der Grund davon, daß er seinen geliebten Sohn (Kol. 1, 13; Eph. 1, 6) zur Lebensspendung an die Gläubigen (Joh. 3, 16) insbesondere dazu gesendet hat, daß er als Opfer für die Sünden in Geduld leide und sterbe (Röm. 5, 8; 1 Joh. 4, 9. 10). Wie nun diese Leistung Christi für uns Gottes Liebe verbürgt und thatsächlich bewährt, so finden auch alle Güter, deren man in der Gemeinde Christi als Besitz wie als Aufgaben sich bewußt wird, eben daran ihren Grund, nämlich unser neues der Auferweckung Christi analoges Leben (Eph. 2, 4), unsere Gotteskindschaft (1 Joh. 3, 1), unsere Erziehung durch Leiden (Hebr. 12, 6), unsere des Zieles gewisse Hoffnung (Röm. 5, 5[3]); 2 Theff. 2, 16), die feste Begründung unserer Gesinnung (2 Theff. 3, 5[4])), unser gemeinsamer Friede (2 Kor. 13, 11), endlich unsere vorweltliche Erwählung zu der Gemeinschaft der rechten Gottesverehrung unter Christus (Eph. 1, 3—5).

[3]) Daß in dieser Stelle die Liebe zu Gott gedacht sei, ist zwar die römisch-katholische Annahme und die von Hofmann, dieselbe aber ist widersinnig. Denn nicht nur hüten sich die Schriftsteller des Neuen Testaments, wie gezeigt ist, von unserer Liebe zu Gott als einer Thatsache zu reden, sondern es ist auch in dem Zusammenhang nur möglich an die Liebe Gottes zu uns zu denken. Diese allein kann als der Grund derjenigen Hoffnung gedacht werden, welche nicht (durch Verfehlung des Zieles) beschämt. Das Prädicat *ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* erklärt sich aus der Prolepsis des Prädicates, welches für den nachher erwähnten Geist Gottes solenn ist (Joel 3, 1; Act. 2, 17; 10, 45; Tit. 3, 6). Indem der Geist Gottes, welcher in uns die Vaterschaft Gottes bezeugt (Röm. 8, 15), der Gemeinde gegeben, oder in den Herzen der Gläubigen ausgeschüttet ist, ist die väterliche Liebe Gottes zu uns in unserer Ueberzeugung festgestellt und die Gewißheit dieses Grundes verbürgt es, daß unsere Hoffnung ihr Ziel erreicht.

[4]) Die Erklärung dieses Verses ist streitig. Hofmann will die beiden Genitive *τοῦ θεοῦ* und *τοῦ χριστοῦ* objectiv verstehen, weil *κατευθύνειν τὰς καρδίας εἰς*, dem hebräischen הֵכִין לֵב לְ־ entsprechend, auf ein Verhalten rechne, zu welchem man kommen solle. Er vergleicht 2 Chron. 12, 14: הֵכִין לִבּוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת־יהוה. Allein näher steht dem Satze des Paulus die Formel הֵכִין לֵב אֶל־יהוה (1 Sam. 7, 3; 1 Chron. 29, 18; 2 Chron. 20, 33; vgl. Ps. 78, 37). Hierin hat nun die Richtung des Herzens auf Gott den Sinn, daß man auf Gott als den Urheber des Heils sich stützt, um danach zu handeln; und darauf kommt doch auch die andere Formel hinaus; demgemäß kann auch Paulus nur an die Liebe Gottes zu uns, und an die Ausdauer, d. h. die Berufstreue Christi als die Richtpunkte der Herzen, d. h. die Stützen der Heilsgewißheit gedacht haben. Denn wenn *τοῖ θεοῦ* subjectiv gefaßt werden muß, so auch *τοῖ χριστοῦ*. Dagegen ist nicht

Daneben wirken die im Alten Testament vorherrschenden Begriffe in der Deutung der neuen Offenbarung fort, χάρις, ἔλεος, οἰκτιρμοί (Jak. 5, 11; Röm. 12, 1; 2 Kor. 1, 3). Jesus als das Organ der göttlichen Offenbarung ist der Träger der göttlichen Gnade (Röm. 5, 15; 1 Kor. 16, 23; 2 Kor. 8, 9; Gal. 1, 6; Act. 15, 11; Joh. 1, 14); auf der Gnade oder dem Erbarmen Gottes begründet sich das Erlösungswerk im Allgemeinen (Röm. 3, 24; 5, 15. 21; 9, 23; 11, 32; Eph. 2, 4; Tit. 2, 11; 3, 5; Hebr. 2, 9; 13, 9; 1 Petr. 1, 10; 2, 10), und der religiöse Zustand, dessen sich der Einzelne bewußt wird (1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 1, 12). Die Herkunft des Begriffs χάρις, und ihre ursprüngliche Stellung im Zusammenhange des Begriffs der Heiligkeit Gottes giebt sich darin kund, daß theils eine Zusammenstellung mit δύναμις θεοῦ vorkommt (Apg. 4, 33; 6, 8; 11, 21. 23), theils sehr bestimmt hervorgehoben wird, wie die Gnade die Initiative Gottes ausdrückt, welche demselben nie entzogen werden kann (Röm. 3, 24; 4, 4; 5, 15; 11, 6. 33—36). Dadurch ist angedeutet, daß der Begriff der Liebe, indem er die Heilshülfe und das Erbarmen tiefer begründet, nicht losgelöst wird von den Bedingungen der Gottesidee, welche in der Heiligkeit ausgedrückt waren.

Da nun aber die in der Heiligkeit Gottes ursprünglich eingeschlossenen Functionen der Güte, Barmherzigkeit, Heilshülfe ihre neue Einheit in der Liebe Gottes durch Jesus Christus finden, so erklärt es sich, daß der Titel der Heiligkeit Gottes im Neuen Testament so gut wie gar nicht mehr im Gebrauche ist. Da die Urkunden des Neuen Testaments das Christenthum niemals direct mit dem Heidenthum auseinandersetzen, so war kein Anlaß, den absoluten Sinn der Heiligkeit Gottes als des einzigen und wahren Gottes zu betonen. Die Wiederholung von Jes. 6, 3 in Apok. 4, 8 gehört deshalb nur zur Schilderung des himmlischen Heiligthums. Sofern die Heiligkeit Gottes als das Motiv des bundesgemäßen Lebens den Inhalt des mosaischen Gesetzes bestimmte, ist sie im Neuen Testament durch die Liebe Gottes ersetzt; es ist also auch nur als eine Accommodation zu betrachten, daß die christliche

zu vergleichen Apok. 1, 9; 3, 10. In ersterer Stelle ist zu lesen ὑπομονῇ ἐν χρ., in der zweiten ist μου abhängig von ὁ λόγος τῆς ὑπομονῆς als Einem Begriff. Die Stellen des Alten Testaments, die Hofmann herbeizieht, um für ὑπομονή die Bedeutung als Hoffnung zu erweisen (Jer. 14, 8; 17, 13) passen nicht, weil dort das Wort keinen subjectiven Sinn hat, sondern den des Gegenstandes der Hoffnung.

Heiligung der Personen einmal (1 Petr. 1, 15. 16) auf den Maaßstab Lev. 11, 44 zurückgeführt wird. Wenn Hebr. 12, 10 als der Erfolg geduldig ertragener göttlicher Zucht τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ bezeichnet wird, so ist auch hier nicht auf eine Versetzung des Menschen in das Wesen Gottes, sondern nur auf eine charakteristische Analogie mit demselben gerechnet. Diese aber ist ganz correct alttestamentlich gedacht. Denn derselbe Erfolg ist im vorangehenden Verse in ζήσομεν ausgedrückt; die geduldige Ertragung göttlicher Zucht erwirkt das Leben in der Analogie dazu, daß der heilige Gott der Lebendige ist. Wenn endlich Jesus bei Joh. 17, 11 Gott mit πάτερ ἅγιε anredet, so will auch er offenbar nicht die Erhabenheit Gottes als solche hervorheben, sondern er reflectirt auf die Gegenseitigkeit, welche zwischen dem heiligen Gott und ihm selbst als dem ἅγιος τοῦ θεοῦ (10, 36; 6, 27) besteht, in Analogie damit, daß der heilige Gott das israelitische Volk sich geheiligt hat, und sich dem Volke. Denn jene Anrede leitet den Gedanken ein, daß Gott die Gemeinde Christi erhalten solle, daß sie Eins werde und bleibe. Diese Bitte erhält nachher die Form, daß Gott die Gemeinde Christi durch die Wahrheit, nämlich durch sein Wort heiligen möge (V. 17); hiemit also wird die vorhergehende Anrede vollends motivirt und ihr angegebener Sinn bestätigt. Dieselbe Gedankenreihe aber wird Joh. 15, 9—12 aus der Voraussetzung der Liebe Gottes so entwickelt, daß Jesus diesen Grund seines Daseins festhält, indem er Gottes Gebote erfüllt, daß die Jünger sich auf dem Grunde der für sie wirksamen Liebe Christi halten, indem sie sein Gebot der gegenseitigen Liebe erfüllen; dadurch also entsprechen sie der Angehörigkeit zu Gott, welche ihnen durch die Angehörigkeit Christi zu Gott vermittelt ist. Hier ist also mit direct christlichem Sprachgebrauch ausgeführt, was in der andern Stelle durch die alttestamentlichen Formeln bezeichnet war[5]).

14. Daß Gott aus Liebe zu den Menschen als Sündern die Erlösung durch Christus angeordnet hat, wird von der vorherrschenden theologischen Ueberlieferung anerkannt. Zugleich aber

---

[5]) Bei 1 Joh. 2, 20: ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα, erwägen die Ausleger, ob ὁ ἅγιος Gott oder Christus bezeichne. Es ist noch keinem eingefallen, daß τὸ ἅγιον vorausgesetzt ist, und daß der Geist

hält dieselbe an dem Gedanken, daß die Art der Erlösung der Sünder durch Christus von der Gerechtigkeit Gottes bestimmt sei, insofern dieselbe ihren Ausdruck an dem göttlichen Gesetze und ihr inneres Maaß an der Nothwendigkeit der Vergeltung des menschlichen Handelns habe. Indem nun seit dem Eintritt der Sünde in die Menschheit nur auf Vergeltung durch Strafe gerechnet wird, deren Umfang sich nach der Schwere der Sünde als principieller Verneinung der göttlichen Ehre richtet, so wird bei der Erlösung von derselben durch Christus die Gerechtigkeit Gottes als die Strafgerechtigkeit in Anschlag gebracht und die exacte Befriedigung derselben durch das Leiden des Stellvertreters der Menschen behauptet. Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, welcher diese Gedankenreihe leitet, ist ganz juristisch ausgeprägt, indem die Absicht obwaltet, das Maaß der Strafe des menschlichen Geschlechtes als äquivalent mit der nothwendigen Beurtheilung der menschlichen Gesammtsünde, und die stellvertretende Strafgenugthuung Christi als äquivalent mit der ewigen Verdammniß des menschlichen Geschlechtes zu erweisen. Wenn eine gewisse Stelle des Neuen Testaments den Schein hat, diese Gedankenverbindung anzudeuten, so wird doch zu fragen sein, ob wirklich ein in der Gedankenwelt des Alten Testaments heimischer Mann wie der Apostel Paulus unter der Gerechtigkeit Gottes gerade die Vergeltung des widergesetzlichen Thuns der Menschen verstehen kann und muß[6]). Wenn diese Unterstellung etwas anderes als eine unbewiesene Annahme natürlicher Theologie sein soll, so müßte irgendwo in der mosaischen Gesetzgebung die Idee hervortreten, daß gerade die göttliche Gerechtigkeit der Grund der Vergeltung sei, und die ausgesprochene Ankündigung von Vergeltung

---

Gottes symbolisch als das Salböl aus dem (himmlischen) Heiligthum bezeichnet wird nach 1 Kön. 1, 39; 1 Sam. 16, 13; Exod. 25, 6; 37, 29; Hebr. 8, 2; 9, 12. Diese Erklärung besteht zu Recht, obgleich nachher V. 27 gesagt wird, daß die Christen diese Salbung von Christus her empfangen haben. Denn wenn dadurch der Sinn von V. 20 beeinflußt werden sollte, so müßte erklärt werden, warum Christus unter dem Titel ὁ ἅγιος eingeführt würde; dieses aber gelingt nicht.

6) In der folgenden Untersuchung über die göttliche Gerechtigkeit im Alten Testament stütze ich mich auf Diestel, die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament. Jahrb. für deutsche Theologie V. (1860) Heft 2. S. 173—204.

müßte die Aequivalenz zwischen Strafe und Uebertretung als Regel des göttlichen Verfahrens hervorkehren. Das erstere aber ist nicht der Fall und vom zweiten das Gegentheil. Denn die Eigenschaften, unter denen sich Gott dem Mose offenbart (Exod. 34, 6. 7), sind die der Barmherzigkeit und Langmuth, der Gnade und Treue; die Gerechtigkeit ist in dieser Selbstdarstellung des Gottes des Gesetzes nicht genannt. Sie darf aber auch nicht ergänzt werden als die Thätigkeit der Vergeltung. Denn gemäß dem Zusammenhang der Rede verheißt Gott den Beobachtern seines Gesetzes die Bewahrung der Gnade bis ins tausendste Glied, insbesondere Vergebung ihrer Uebertretungen. Wenn also hierin eine Vergeltung wahrzunehmen ist, so wird dieselbe aus der Gnade Gottes abgeleitet, und sie ist in einem Maaße gedacht, welches wegen dieses Grundes die Aequivalenz ausschließt. Wenn ferner daneben auch Strafe für Gesetzübertretungen verheißen wird, ohne Erwähnung der Gerechtigkeit Gottes, so folgt die Nothwendigkeit der Ergänzung dieses Gedankens keineswegs aus der Sache selbst. Denn nicht nur ist die Ahndung der Missethaten an den Nachkommen bis ins vierte Geschlecht keine äquivalente Vergeltung; sondern man muß auch nach der Anlage des alttestamentlichen Gottesbegriffs diese Regel der göttlichen Vergeltung in dem Begriff der Heiligkeit begründet finden, welcher die Erhabenheit Gottes über die menschlichen Maaßstäbe ausdrückt, und welcher sich auch in dem ersten Gliede der Offenbarungsrede, nämlich in der Zusicherung der Gnade entfaltet hat (s. o. S. 95).

Die Hauptquelle, aus welcher die alttestamentliche Bestimmtheit der göttlichen Gerechtigkeit zu schöpfen ist, ist eine Reihe der Psalmen. Muß ich es nun für Jemand in Erinnerung bringen, daß man in diesen Liedern keine formalen Definitionen zu erwarten hat, in welchen der Gott der alten Inspirationslehre seine Offenbarungen allen Menschen auferlegt haben soll? Die poetische Rede entbehrt jener Grenzen, welche die wissenschaftliche Definition bilden, und die Psalmen sind aus der religiösen Erkenntniß der Gerechten in Israel entsprungen, nicht aber aus einer Absicht Gottes, Mittheilungen über sein Wesen und seine Eigenschaften zu machen. Wenn es nun darauf ankommt, die übereinstimmenden Anschauungen von dem gerechten Walten Gottes in einen Begriff zu sammeln, so wird es für denselben von vornherein nicht gleichgültig sein, daß die Dichter selbst nicht nur

bundestreue Israeliten sind, sondern auch sich zu den Gerechten rechnen, deren Art in directe Beziehung auf die anerkannte Gerechtigkeit Gottes gesetzt wird. Es wird sich zeigen, daß der objective Begriff der Gerechtigkeit, welcher aus den dichterischen Reden gesammelt werden soll, durch jene subjective Beziehung wesentlich afficirt wird. Sonst würde auch dieser Begriff aus dem Gebiete des religiösen Erkennens herausfallen, welches Gott niemals an sich zum Object hat, sondern immer in einer specifischen Beziehung auf diejenigen, die an Gott glauben. Wer deshalb erwartet, in den biblischen Urkunden Erkenntnisse oder Belehrungen allgemeiner Art niedergelegt zu finden, welche dem Verstande der Ungläubigen ebenso nahe stehen, wie dem der Gläubigen, der profanirt die Bibel unter allen Umständen.

Die Gerechtigkeit kommt zur Anerkennung als Attribut des richterlichen Waltens Gottes über alle Völker. Als der einzige wahre Gott ist Jahve der Schöpfer von Himmel und Erde; der Machthaber über die Natur, der König über alle Völker, deren Leitung er in derjenigen Weise ausübt, welche dem Orientalen als die Hauptfunction des Königthums gegenwärtig war, nämlich durch das Gericht, durch Fällung von Rechtsentscheidungen und deren Vollziehung. Indem nun aber die Macht über die Natur und das gerechte Richten über die Völker in dem Einen Gott zusammentreffen, so ist es nicht anders möglich, als daß diese beiden Folgerungen der Einzigkeit Gottes in Wechselwirkung gesetzt werden. Wie die Naturmacht Gottes als das Organ seiner Gerichte angeschaut wird, so dient seine Gerechtigkeit im Richten dazu, ihn in der Einzigkeit seiner Machtstellung über die ganze Welt zu erhalten. „Jahve ist König, es frohlocke die Erde, fröhlich seien die vielen Inseln. Gewölk und Dunkel ist rings um ihn, Gerechtigkeit und Recht ist seines Thrones Grundfeste. Feuer geht vor ihm her und verzehrt ringsum seine Widersacher. Seine Blitze erleuchteten den Erdkreis, die Erde sah es und erbebte. Berge zerschmolzen wie Wachs vor Jahve, vor dem Herrscher der ganzen Erde. Die Himmel verkündeten seine Gerechtigkeit und alle Völker sahen seine Herrlichkeit" (Ps. 97, 1—6; vgl. 89, 7—15). Mag nun aber Gott alle Völker richten (Ps. 7, 9; 9, 9; 67, 5; 96, 10. 13; 105, 7; Jes. 3, 13; Joel 4, 12), oder sein erwähltes Volk insbesondere (Ps. 50, 4), so knüpfen die Dichter an diese Anschauung der göttlichen Weltregierung einerseits die Erwartung,

daß Gott sein Volk gemäß seiner Bundestreue bewahren werde (Ps. 105, 7), andererseits mit ganz besonderem Nachdrucke die Gewißheit, daß Gott den Gerechten, welche unterdrückt und elend sind, ihr Recht verschafft, sie vor ihren Bedrängern rettet und diese vernichtet. „Jahve richtet die Völker; schaffe mir Recht, Jahve, nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld geschehe mir. Laß doch die Bosheit der Frevler ein Ende nehmen und den Gerechten erstarken; es prüft ja Herzen und Nieren der gerechte Gott. Mein Schild ist bei Gott, der da hilft denen, die rechtschaffenen Herzens sind" (Ps. 7, 9—11; 9, 1ff.; 76, 10; 50, 23).

Diese specifische Beziehung des göttlichen Richtens wird nun regelmäßig unter dem Attribute der Gerechtigkeit vorgestellt. Etymologisch bezeichnet צַדִּיק gerade, recht, richtig, im Gegensatze zum Gewundenen, Krummen; es ist synonym mit יָשָׁר. Indem nun dieser Begriff auf das Gebiet des göttlichen wie des menschlichen Willens angewendet wird, so ist er nur denkbar in Beziehung auf einen stetigen Zweck. Es wird also darauf ankommen, den Sinn der göttlichen Gerechtigkeit im Verhältniß zu dem Zwecke zu erkennen, welcher durch das Richten oder Regieren Gottes vorherrschend verfolgt wird. Denn für Gott ist die Weltregierung das Willensgebiet; in deren Vollziehung erkennen die Frommen seine Gerechtigkeit, und zwar speciell in der Anwendung auf sich selbst. In dieser Beziehung ergiebt sich nun zunächst, daß die Gerechtigkeit Gottes auf das Wohl oder den Frieden der Frommen gerichtet ist, indem denselben durch Vernichtung oder Beschämung ihrer Gegner Recht verschafft wird. „Ermuntere dich, und wache auf, mir Recht zu schaffen, mein Gott und Herr, meine Sache zu führen. Schaffe mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Jahve, mein Gott, und gestatte ihnen nicht, sich zu freuen .... Schämen müssen sich und erröthen zumal, die sich meines Unglückes freuen .... Jubeln müssen und fröhlich sein, die an meiner Unschuld Lust haben, und allezeit sprechen: Hochgelobt sei Jahve, der Lust hat an dem Frieden seines Knechtes; und meine Zunge soll singen deine Gerechtigkeit, den ganzen Tag dein Lob" (Ps. 35, 23—28). Ein mit der Gerechtigkeit Gottes synonymer Gedanke ist der, daß Gott das Gericht zu üben liebt (33, 5). Indem nun als Wirkung des göttlichen Richtens die Bewahrung der Frommen und ihr ruhiger Besitz des Landes, und zugleich die Ausrottung der Frevler erwartet wird (37, 28. 29), ist es klar, daß dies

Beides nicht als coordinirt gedacht ist; sondern der Strafvollzug an den Gottlosen wird nur als das Mittel für die Herstellung der Gerechten und Frommen unter die Gerechtigkeit Gottes subsumirt. Wäre es anders gemeint, wären die beiden entgegengesetzten Wirkungen des göttlichen Gerichtes unter dem Gesichtspunkt seiner Gerechtigkeit coordinirt, so würden nicht die zahlreichen Zeugnisse auftreten, in welchen der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes, indem sie auf die Hülfe und das Heil der Frommen bezogen wird, mit der Gnade und Treue Gottes alternirt. „Gerade ist das Wort Jahves und all sein Thun in Treue. Er liebt Gerechtigkeit und Recht zu schaffen, von Jahves Gnade ist die Erde voll" (33, 4. 5). „Um deines Namens willen, Jahve, wollest du mich erquicken, in deiner Gerechtigkeit aus der Noth herausführen meine Seele, und in deiner Gnade wollest du vertilgen meine Feinde, denn ich bin dein Knecht" (143, 11. 12). „Wir gedenken, Gott, deiner Gnade drinnen in deinem Tempel . . . voll von Gerechtigkeit ist deine Rechte; es freue sich der Berg Zion; die Töchter Juda seien fröhlich um deiner Gerichte willen" (48, 10—12). „Wunderbar erhörest du uns in Gerechtigkeit, Gott unseres Heiles" (65, 6). „Bei dir suche ich Zuflucht . . . in deiner Gerechtigkeit befreie mich. Laß mich jubeln und mich freuen deiner Gnade, der du mein Elend angesehen hast" (31, 2. 8). Vgl. Ps. 4, 2; 36, 11; 40, 11. 12; 65, 6; 71, 2. 3. 15. 16; 98, 2. 3; 103, 17. 18; 111, 3. 4; 116, 4. 5; 145, 17. Wird insbesondere die eigenthümliche Hülfe der Sündenvergebung begreiflicher Weise von Gottes Gnade abgeleitet (103, 8—13), so steht daneben die Motivirung durch Gottes Gerechtigkeit: „Errette mich von Blutschuld, du Gott meiner Hülfe, daß meine Zunge jubele über deine Gerechtigkeit" (51, 16).

Allerdings bedeutet die Gleichstellung von Gnade und Gerechtigkeit in Beziehung auf Hülfe und Herstellung des Rechtes keine formelle Gleichheit beider Begriffe. Beide Thätigkeiten Gottes werden nur auf identische Thatsachen bezogen. Was von dem Frommen als Hülfe empfunden wird, ist nach seiner Erfahrung von der Beschränktheit seiner Macht und nach seinem natürlichen Bedürfniß des Wohlseins bemessen. Er kann nun die Hülfe von der Gnade Gottes ableiten, indem er auf den freien Willen Gottes reflectirt, welcher im Allgemeinen das Leben und Wohlsein aller Geschöpfe, insbesondere aber das Wohlsein des erwähl-

ten Volkes oder seiner würdigen Glieder in der Bundesgemeinschaft verbürgt. Er kann die Hülfe von der Gerechtigkeit Gottes ableiten, indem er auf die Ordnung und innere Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns reflectirt, welche dem Gerechten oder Frommen die Erreichung des Heilsziels in der Sicherheit gegen die Gottlosen gewährleistet. Demgemäß weiß der Fromme, daß in der Hülfleistung Gottes ihm sein Recht zu Theil wird, obgleich die Aussicht auf Durchsetzung seines Rechtes durch Gott schließlich auf der Bundesgnade Gottes beruht. Indem Gott durch seine Gerichtsübung dem Frommen oder Gerechten zum Recht verhilft, richtet er sich nach der Unschuld und Enthaltung vom Bösen, welche er durch wahrheitsgemäße Prüfung von Herz und Nieren feststellt (7, 9—11; 17, 3; 139, 23). Indem also die Herstellung der Gerechten in ihr Recht sich als Vergeltung durch Gott darstellt (z. B. Ps. 58, 12), so weicht doch die in den Psalmen hierüber waltende Vorstellung von hergebrachten Voraussetzungen gewaltig ab. „Bei dir, o Herr, ist Gnade, denn du vergiltst einem Jeglichen nach seinem Thun" (62, 13). Der Gesichtspunkt, der diese Verbindung beherrscht, wird unmittelbar vorher ausgesprochen. Der Dichter beruft sich auf die Macht Gottes als auf den obersten Gedanken; in erster Linie verbürgt diese Eigenschaft die Durchführung des Geschickes, welches dem Thun des Gerechten entspricht. Tritt nun dazwischen die Gnade, so ist sie der Ausdruck dafür, daß Gott seine Macht ganz besonders dem israelitischen Volke und seinen würdigen Gliedern zu dem ihnen bestimmten Heilszwecke zugewandt hat. Damit aber dieser Gesichtspunkt in seiner vollen Geltung erkannt werde, so ist daran zu erinnern, wie die Dichter die Leistungen menschlicher Gerechtigkeit, deren sie sich bewußt sind, insofern von Gott und nicht von eigener Kraft ableiten, als sie darum bitten, daß Gott in seiner Güte und seiner Rechtschaffenheit sie auf den rechten, geraden, und der Folgerichtigkeit Gottes entsprechenden Wegen leiten möge (5, 9; 25, 4. 8—12; 27, 11; 139, 24; vgl. 17, 3—5; 23, 3; 73, 23—27).

Umgekehrt beziehen sich die Appellationen an göttliche Vergeltung, insbesondere an die gegen die Gottlosen, nirgends ausgesprochener Maaßen auf die Gerechtigkeit Gottes. Die Rache oder die Strafe gegen die Frevler wird daher erwartet, daß Gott der Richter der Welt ist (94, 1. 2); die Frucht oder der Lohn des

Gerechten, und die Rache gegen den Frevler soll beweisen, daß Gott auf der Erde Richter ist (58, 11. 12). Dieser Gesichtspunkt muß auch vorausgesetzt werden, wo die Vergeltung nach beiden Seiten hin Gott beigelegt wird, ohne daß irgend eine besondere Eigenschaft desselben in Betracht gezogen wird (18, 21—28; 28, 3—5; 34, 16—23; Prov. 3, 32—35). Denn daß in der Bestrafung der Gottlosen eine directe Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes zu erkennen sei, paßt erstens nicht zu allen den Nachweisungen, welche gegeben sind, und wird zweitens durch folgende Betrachtung ausgeschlossen. In Ps. 69, 25 bittet der Dichter, daß Gott über die Frevler seinen Grimm ausschütten und daß seine Zornglut sie ergreifen solle. Aber bei dieser vernichtenden Wirkung Gottes denkt der Dichter an nichts weniger, als was die Ueberlieferung unter strafender Gerechtigkeit versteht. Denn er fährt fort: „Gieb Schuld auf ihre Schuld, und nicht mögen sie kommen in deine Gerechtigkeit; sie müssen aus dem Buche des Lebens getilgt, und mit den Gerechten nicht angeschrieben werden" (V. 28. 29). Wäre ein Gedanke an Strafgerechtigkeit wirksam, so wäre die Ausschließung der der Nachwirkung ihrer Sünden verfallenden Gottlosen von dem Spielraum der göttlichen Gerechtigkeit für den Dichter widersinnig. Aber der Parallelismus der Rede bestätigt auch in diesem Falle, daß die Gerechtigkeit Gottes direct nur auf die Gerechten bezogen ist, denen sie die Aufnahme in das Buch des Lebens gewährleistet. Wenn also auch in wenigen Fällen die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes und die Rücksicht auf die Gottlosen, welche vertilgt oder unschädlich gemacht werden, nahe an einander geknüpft sind, so darf hierauf keine Einwendung gegen die gewonnenen Ergebnisse begründet werden. Es kommt vielmehr in Betracht, daß die Vertilgung der Frevler nur in der entfernten Weise mit der Gerechtigkeit Gottes zusammenhängt, daß wie diese das göttliche Gericht zum Zwecke der Frommen leitet, die Strafe oder Unschädlichmachung der Gottlosen als Mittel dazu dient, das Recht der Frommen ihrem Heilsziele gemäß durchzuführen. Ganz deutlich ist dies Ps. 129, 4: „Gott ist gerecht, er hat zerschnitten die Seile der Frevler". Entgegengesetzten Schein hat Ps. 11, 6. 7: „Er wird regnen lassen auf die Frevler Schlingen; Feuer und Schwefel und Glutwind ist ihres Bechers Theil. Denn gerecht ist Jahve; gerechte Werke liebt er, auf den Rechtschaffenen schaut sein Angesicht". Aber in Wirklichkeit ist

als die Beziehung der Gerechtigkeit Gottes seine Fürsorge für die Rechtschaffenen, für die Subjecte der gerechten Werke, ausgesprochen. Wird also auch die Vernichtung der Frevler durch die Gerechtigkeit Gottes motivirt, so geschieht dieses nur indirect, sofern die Fürsorge für die Rechtschaffenen durch die Vernichtung der Frevler bethätigt wird. Endlich, wenn man den Satz Ps. 7, 12: „Gott ist ein gerechter Richter, und ein Gott, der täglich zürnet" — außer dem Zusammenhange meint verstehen zu können, so mag man in die Versuchung gerathen, die beiden Glieder des Satzes als identische Gedanken aufzufassen. Aber derselbe resumirt nur die vorher ausgeführte Doppelseitigkeit des Gerichtes Gottes, welcher, indem er im Zorne die Frevler vernichtet, dem Unschuldigen sein Recht verschafft. Die beiden Glieder des Satzes haben also verschiedene objective Beziehungen; die Gerechtigkeit des Richters begründet die Hülfe für die Rechtschaffenen, das tägliche Zürnen Gottes bedroht deren Bedränger, und dient als Mittel zu jenem Zwecke.

Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit hat seine ursprüngliche Beziehung auf diejenige menschliche Gerechtigkeit, welche auf dem Boden des alten Bundes erwachsen sich zugleich auf die Aufgaben idealer sittlicher Gesinnung und darauf richtet, das ganze Leben des Volkes Gottes mit denselben zu durchdringen. Denn so individuell vielfach die Bekenntnisse der Dichter über ihre Bedrängniß und über ihre Hoffnung auf Gott, über ihre Würdigkeit und ihre Gewißheit der bevorstehenden Rechtshülfe beschaffen sind, so oft begegnet in den Psalmen eine theils vorübergehende theils abschließende Wendung auf die gleiche Lage und die gleiche Aussicht des ganzen Volkes; oder der Dank der Dichter für ihre individuellen Erfahrungen wird zu der gleichen Stimmung des Volkes erweitert. Denn darin bewährt sich die Eigenthümlichkeit dieser religiösen Poesie, daß wie ihr Inhalt in den positiven Ideen der hebräischen Religion wurzelt, er stets den Zusammenhang mit dem Ideal des Volkes innehält, und nie die Sympathie mit der bundesmäßigen Bestimmung desselben verleugnet. Daß dem so ist, wird durch den Erfolg bestätigt, indem auch die individuellsten Lieder Aufnahme in die Sammlung gefunden haben, deren gottesdienstliches und deren literarisches Interesse von einander untrennbar sind. Deshalb ist diese Gedankenreihe, welche aus der individuellen Erfahrung frommer Israeliten her-

ausgebildet worden ist, auch nicht unwirksam geblieben für dasjenige objective Bewußtsein von der hebräischen Religion, d. h. von der Beziehung Gottes zu dem Bundesvolk, dessen Träger die Propheten sind. Auch in dem prophetischen Gedankenkreise tritt die Gerechtigkeit als maaßgebendes Verfahren Gottes für das Bundesvolk auf; und zwar ist auch in diesen Fällen leicht zu erkennen, daß die Gerechtigkeit des Volkes als der correlate Begriff gedacht ist. Denn wenn man sich eine ausführliche Vorstellung machen will von dem überall geltenden Gegenstande der prophetischen Hoffnung, nämlich von der Bekehrung des Volkes oder wenigstens eines Bruchtheils, eines Restes desselben aus dem Abfall vom Bunde, so ist die hergestellte Bundestreue nicht ohne einen bestimmten Entschluß, ohne die specifisch sittliche Absicht aller einzelnen Glieder desselben denkbar. Dies ist insbesondere in der Verheißung des neuen Bundes durch Jeremia (31, 33) dadurch ausgedrückt, daß Gott sein Gesetz in ihre Brust legen und in ihr Herz schreiben werde; denn schon die Dichter bezeichnen durch dieses Merkmal oder ähnliche ihre Gerechtigkeit (Ps. 37, 31; 40, 9; 112, 1; 1, 2; 18, 23; 19, 8. 9; 119, 33—36).

Diese sittliche Wiedergeburt des Volkes ist vorausgesetzt, indem bei Hosea 2, 18—21 dem Volke das Bekenntniß in den Mund gelegt wird, daß Gott sein Eheherr sei, worauf der Prophet im Namen Gottes ausspricht: „Ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht, in Gnade und Erbarmen; ich verlobe dich mir in Treue". Die Gerechtigkeit Gottes tritt hier in der unmittelbaren Verbindung mit seiner Gerichtsübung und in Begleitung von Gnade und Bundestreue auf, entsprechend den aus den Psalmen bekannten Zusammenstellungen. Hat nun das Gericht Gottes hier keinen andern Sinn, als daß er das durch seine Gnade begründete Recht Israels in der Welt durchsetzt, so ist die Gerechtigkeit als Motiv dieses Verfahrens so gedacht, wie Gott folgerecht verfährt nach seiner Absicht und nach der Qualität, in welcher das Bundesvolk vorausgesetzt wird. Die Gerechtigkeit Gottes tritt demgemäß in die nächste Analogie mit seiner Treue (Ps. 143, 1). Diese bedeutet die Stetigkeit seiner Gnadenabsicht gegen das erwählte Volk, die Gerechtigkeit die Folgerichtigkeit, mit der Gott das bundestreue Volk seiner Bestimmung entgegenführt. In demselben Sinne verkündigt Sacharja (8, 8): „Sie sollen mein Volk sein, ich aber will ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit". Weniger deutlich

sind zwei Aussprüche des Jesaia. In der Weissagung über die Vernichtung der Assyrer und den Eintritt der messianischen Errettung (10, 1—12, 5), kann der Satz Cap. 10, 22: „Ein Verderben ist beschlossen, welches wie ein Strom sich ergießend, Gerechtigkeit dahertreibt", auf nichts anderes hinweisen, als auf den Zusammenhang zwischen dem Zornerguß über Assur und der Bekehrung des Restes der Israeliten. Diese ist die Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit, und so wie deren heilsame Erweisung auf die Vernichtung der Fremdherrschaft folgen wird, so heißt es, daß die göttliche Gerechtigkeit auf dem vernichtenden Strom des Verderbens herbeigeschwemmt werden wird. Diese Wechselbeziehung zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der Bekehrung des Volkes wird hier wie eine Interjection zwischen die Schilderung des Strafgerichtes eingeschoben. Ebenso beschaffen ist die Stellung des Satzes Cap. 5, 15. 16 in der Strafrede gegen die Israeliten: „Die Menschen werden gedemüthigt, und die Männer werden erniedrigt, und die Augen der Hoffährtigen werden erniedrigt; aber Jahve der Heerschaaren wird erhöhet durch Recht, und Gott der Heilige erweist sich heilig in Gerechtigkeit". Da nun nachher wie vorher nur von Uebeln, die Gott verhängt, die Rede ist, so liegt die Versuchung nahe, die Gerechtigkeit eben darauf zu beziehen. Indessen ist dieses durch den gesammten Sprachgebrauch verboten; es bleibt also nichts anderes übrig, als in dieser Antithese eine Anspielung auf die Herstellung des Rechtes der Frommen zu erkennen (vgl. V. 23), welches immer als das Ziel der göttlichen Strafgerichte über das Volk in Aussicht genommen wird. Wiederholt tritt nun dieser Begriff der Gerechtigkeit Gottes als leitende Idee in der Weissagung des babylonischen Jesaia hervor, deren Object das erwählte Volk als der Knecht Gottes ist, d. h. nicht so wie es durchgängig erfahrungsmäßig im Exile beschaffen war, sondern so wie es sich gemäß der Erwartung des Propheten mit der Bundestreue und der Aufgabe der Gerechtigkeit durchdrungen haben wird. Zunächst wird der Begriff der Gerechtigkeit Gottes in die nahe Beziehung zum Heil, zur Vollendung der Bestimmung des Volkes gesetzt, welche aus den Psalmen bekannt ist. „Er ist ein gerechter Gott und ein Heiland" (45, 21; vgl. 41, 10; 46, 13; 51, 5. 6; 56, 1). Und da Koresch hiezu mitwirken soll durch Herstellung Jerusalems und Entlassung der Gefangenen, so ist auch seine Berufung in Gottes Gerechtigkeit be-

gründet (45, 13). Sofern aber der Zweck schon in der Berufung gesetzt ist, so ist nicht erst die Heilsvollendung auf die Gerechtigkeit Gottes gestellt, sondern schon die Berufung des Volkes (42, 6); und da das Volk sein Ziel doch nur in der Treue gegen das Gesetz erreichen konnte, so war die Verherrlichung desselben auch in der Gerechtigkeit Gottes beschlossen (42, 21). Endlich erhellt die Relation zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit sehr deutlich aus der vorwurfsvollen Rede gegen eine außerordentliche Cultusübung, mit welcher man das Genügende gethan zu haben glaubte (58, 2): „Wie ein Volk, das Gerechtigkeit geübt und die Vorschrift seines Gottes nicht verlassen hat, fordern sie von mir Gerichte der Gerechtigkeit, das Herannahen Gottes begehren sie". Gott würde nach seiner Gerechtigkeit nur dann das Recht des Volkes durchsetzen, wenn dasselbe durch sittliche Gerechtigkeit sich dazu empföhle; wo diese fehlt, kann die Beflissenheit zu fasten nicht Gott gefallen, und ihn zur Uebung seiner Gerechtigkeit, d. h. zur Durchführung seiner Heilsabsicht am Volke aufrufen.

15. Im Neuen Testamente begegnet man der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit zunächst in einer Gruppe von Aussprüchen, in denen sie auf die Gerichtsübung Gottes bezogen ist. Der Sinn dieser Beziehung bleibt Act. 17, 31 unbestimmt. Hingegen kann derselbe nicht zweifelhaft sein 1 Petr. 2, 23; 2 Tim. 4, 8. Dort heißt es in einer Schilderung des Lebens Christi, zu welcher Züge des leidenden Knechtes Gottes verwendet werden, daß er die ihm zugefügten Leiden nicht durch Scheltwort und Drohung erwidert, sondern es dem übergeben hätte, welcher gerecht richtet. Wenn man ohne Kenntniß des alttestamentlichen Sprachgebrauchs wäre, so könnte man urtheilen, daß Christus die Vergeltung des ihm zugefügten Bösen, indem er selbst sie auch nicht einmal im Worte übte, der That Gottes anheimgestellt habe, dessen Geschäft die Vergeltung ist, gemäß Röm. 12, 19. Daran darf aber nicht gedacht werden. Sondern das gerechte Gericht Gottes, auf das Christus rechnet, ist die Herstellung in sein Recht durch das folgerichtige Handeln, welches Gott dem Heile des Gerechten widmen wird, indem er die Bedränger und Spötter vernichtet oder unschädlich macht. So gewiß Petrus alttestamentlich denkt, ist nur dieser Sinn in seinen Worten ausgedrückt. Zur Erläuterung

dient dabei das alttestamentliche Prädicat Gottes, welches 1, 17 in dem Bekenntniß der Christen zu Gott als ihrem Vater eingeschlossen ist. Gott entscheidet das Recht eines Jeden gemäß seinem gesammten Lebenswerk, ohne dabei auf das äußere Ansehen, also z. B. auch auf die äußere Angehörigkeit zur Heilsgemeinde zu achten. Hingegegen liegt weder in den Worten noch im Zusammenhange des Satzes ein Grund dafür, daß an böse und an gute Werke gedacht und die richterliche Entscheidung Gottes auf doppelseitige Vergeltung bezogen würde. Ebenso ist in dem Ausspruch des Paulus der Kranz der Gerechtigkeit, welchen er von dem gerechten Richter an dem Tage des Gerichtes erwartet, nicht als die Vergeltung der Treue und Ausdauer im Kampfe des Berufes gemeint, deren sich Paulus bewußt ist, sondern als die Vollendung seines Heiles, welche ihm durch die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns verbürgt wird, sofern sie ihn den Würdigen in sein Recht einsetzt. Wäre in dem Ausspruche des Paulus die Gerechtigkeit Gottes als die allgemeine Norm der Vergeltung menschlichen Handelns gemeint, und wäre man vorherrschend geneigt, diese durch die Gewohnheit befestigte Erwartung des Sinnes an der Auslegung des Satzes durchzuführen, so gebe ich zu bedenken, daß man dann in den kirchlichen Lehrbegriff die thomistische Behauptung des meritum de condigno aufzunehmen hat!

Es folgen zwei Aussprüche des Paulus über den allgemeinen Inhalt des Endgerichtes (2 Theff. 1, 4—7; Röm. 2, 5—8), in welchem die Doppelseitigkeit des Verfahrens ausgesprochen und zugleich die Gerechtigkeit im Gerichte geltend gemacht wird. In dem Verständniß dieser Sätze scheint nun wiederum nichts näher zu liegen, als daß die Gerechtigkeit Gottes das Motiv und die Norm bedeute, welche sich ebenso nahe zur Vergeltung der bösen Thaten, wie zu der der Ausdauer im unschuldigen Leiden oder im Guthandeln verhielte. Die Verbindung der Sätze scheint sogar diesen Gedanken greifbar zu machen. Allein in dem Briefe an die Thessalonicher waltet ein Umstand ob, welcher diese Annahme durchkreuzt. Die Geduld, welche die Mitglieder der Gemeinde den Verfolgungen entgegensetzen, die man wegen ihrer Religion über sie verhängt, wird von Paulus bezeichnet als *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ*; sie ist ein Vorzeichen, daß das gerechte Gericht Gottes bevorsteht (Phil. 1, 28); als ihr Zweck wird zugleich hinzugefügt, damit ihr des Reiches Gottes ge-

würdigt werdet. Hier kommt also die Gerechtigkeit Gottes ganz im alttestamentlichen Sinne in Betracht, als das folgerechte Verfahren, welches den Frommen, die unschuldig verfolgt werden, die Heilsvollendung verbürgt[7]). Weil nun dazu auch die Strafvergeltung für die Bedränger als Mittel gehört, so wird diese nachher ebenfalls unter die Gerechtigkeit Gottes subsumirt. Wäre es nun möglich, daß in V. 6. der Sinn der allgemeinen Vergeltung in *δίκαιος* einträte, so ist es doch auffallend, daß die Vergeltung für die Bedränger vor der Linderung für die Bedrängten ausgesprochen wird. Man sollte erwarten, daß unter dem Gesichtspunkt der coordinirten Vergeltung die umgekehrte Reihenfolge beobachtet würde, da doch das Interesse der Frommen zunächst auf ihr eigenes Schicksal gerichtet sein wird. Ist nun aber hier das Entgegengesetzte der Fall, so liegt dieses in der Consequenz gerade des alttestamentlichen Begriffes der Gerechtigkeit. Nämlich die Coordination in den beiden Anwendungen der Vergeltung ist nur scheinbar; wirklich ist vielmehr der Gedanke beabsichtigt, in der gerechten Uebung des Gerichtes durch Gott komme es hauptsächlich auf die Heilsvollendung der Gerechten an, und als Mittel dazu auf die Beseitigung ihrer Bedränger. Daß dieses auch für das Verständniß von Röm. 2, 5 beachtet werden darf, wird durch die Wahl der Ausdrücke in dieser Stelle nahe gelegt. Der Tag des Gerichtes heißt hier *ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*. Meint man, daß dies blos eine rhetorische Häufung ohne

---

7) Dieser Sinn wird aufrecht erhalten, auch wenn man über die Anknüpfung von *εἰς τὸ καταξιωθῆναι* verschieden urtheilt. Ich mache es von *ἔνδειγμα* abhängig, Hofmann von *ἀνέχεσθε*. Hiebei wird *ἔνδειγμα κ. τ. λ.* zu einer Parenthese, und diese ist schwer zu ertragen. Freilich verräth auch Hofmann keine Einsicht in den hier wirksamen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, sonst würde er eine Reihe von Bedenken nicht hegen, die ich hier nicht reproduciren werde. Die göttliche Bestimmung der Leiden, welche die Angeredeten geduldig ertragen, ist die, daß sie des Reiches Gottes würdig werden. Zugleich ist die Einheit von Leiden und Geduld, welche auf diesen Zweck bezogen ist, Vorzeichen des gerechten Gerichtes Gottes, welches die Würdigkeit zum Reiche Gottes feststellen und gemäß der Consequenz der Heilsabsicht Gottes die geduldig Leidenden in das Reich Gottes aufnehmen wird. Denn die Würdigkeit wird durch diesen Act nicht vergolten; sondern wo sie in Menschen vorhanden ist, darf sie gemäß Gottes Gerechtigkeit erwarten, daß ihr Recht gegenüber den Bedrängern durch Aufnahme in das Gottesreich festgestellt wird.

Bedeutung für den Gedanken sein soll, oder daß sich Zorn und Gerechtigkeitsgericht wie Hälfte und Ganzes unterscheiden? Das Wort *δικαιοκρισία* ist gleich מִשְׁפַּט־צֶדֶק; dieses aber hat immer seine directe Beziehung auf die gerechten Menschen, wie umgekehrt der Zorn Gottes auf die Ungerechten. Stehen also beide Begriffe neben einander (Ps. 7, 12; s. o. S. 109), so wird dadurch die doppelseitige Beziehung des göttlichen Gerichtes ausgedrückt, und zwar mit deutlicher Wahrung dessen, daß die Gerechtigkeit Gottes im Gerichte sich direct auf die Heilsvollendung der Gerechten bezieht, der Zorn über die Ungerechten aber als Mittel dazu dient.

Eine andere Gruppe von Aussprüchen des Neuen Testaments bezeugt die nächste Analogie des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes mit dem der Treue, schließt sich also ebenfalls dem alttestamentlichen Sprachgebrauch auf das Engste an, und zwar in einer Richtung desselben, welche jedem Schein davon zuwiderläuft, daß Gerechtigkeit und Vergeltung einander correlat sind. Röm. 3, 3. 5 werden *δικαιοσύνη* und *πίστις θεοῦ* als Synonyma behandelt. In Erinnerung an die unzähligen Verkündigungen der Propheten, daß Gott seine Gnade und Treue trotz des immer wiederholten Abfalls des Volkes vom Bunde wird walten lassen, wirft Paulus die Frage auf, ob denn die Untreue Mancher die Treue Gottes aufhebe, und nachdem er diese Frage verneint hat, setzt er als das Gegentheil der verneinten Hypothese, daß unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes sicher stellt. Der Sinn dieses Begriffs ist die Folgerichtigkeit des heilsamen Handelns Gottes mit den zum Heile bestimmten Menschen, welche durch den Contrast ihrer frühern Ungerechtigkeit hervorgehoben wird. Dieses Ergebniß bleibt ganz unberührt davon, daß Paulus die Frage anknüpft, ob nicht demnach Gott ungerecht sei, indem er doch auch mit seinem Zorne Ungerechte träfe, anstatt durch seine Gerechtigkeit alle Solche zum Heile zu führen. Die Verneinung der Frage wird darauf begründet, daß der Zorn Gottes zum Gericht über die Welt gehöre. Wiederum also ergiebt sich, daß Paulus die Gerechtigkeit Gottes auf die Heilsvollendung bezieht, auch solcher Menschen, welche momentan ungerecht, dieser Bestimmung fern sind. Der Zorn Gottes aber gehört zu dem Gericht für diejenigen, welche ihm endgültig widerstreben, und deshalb, wie Ps. 69, 28 sagt, nicht in Gottes Gerechtigkeit kommen. — Gleichartig ist die Aeußerung im Hebräerbrief 6, 10. Nachdem der Verfasser

desselben einen Abfall von Christus für endgültiges Verderben erklärt hat, beschränkt er den Eindruck dieses Ausspruches auf seine Leser durch seine Ueberzeugung, daß es mit ihnen besser stehe und sie dem Heile zugewandt seien. Als Grund dieser Ueberzeugung, bezeichnet er, daß Gott nicht ungerecht sei, um die Leistungen der Leser in der Nächstenliebe zu vergessen. Wenn hier die Gerechtigkeit Gottes mit Delitzsch u. A. als die Function der Vergeltung verstanden werden soll, so ist damit wieder die Lehre vom meritum de condigno gewährleistet, deren thomistische Fassung dem genannten Gelehrten offenbar nicht erinnerlich war, indem er neben jener Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes die Schriftwidrigkeit dieses theologischen Begriffes behauptet [8]). Der Verfasser des Hebräerbriefes bringt ohne Zweifel die Liebesübung seiner Leser als eine Wirkung der göttlichen Gnade in Anschlag, darum wird sie ein Thomist erst recht als meritum de condigno werthschätzen, das von Gott nach dem von ihm verliehenen Rechte durch den Lohn des ewigen Lebens vergolten wird. Will man dieser Folgerung entgehen, so entschlage man sich des falschen Begriffs von der Gerechtigkeit Gottes. Mit Recht hat Bleek die Aussprüche des Paulus verglichen, in denen die Treue Gottes dafür geltend gemacht wird, daß man von der erreichten Stufe des Heils zur Vollendung gelangen werde (1 Thess. 5, 23. 24; 2 Thess. 3, 3; 1 Kor. 1, 8. 9). Wie hier die Stetigkeit der Heilsabsicht, so ist im Hebräerbrief die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns in Hinsicht der zum Heile bestimmten Gerechten für dieselbe Thatsache in Betracht gezogen. — Wegen dieser Verwandtschaft von *πιστός* und *δίκαιος* bedarf es auch keiner weitern Bemerkung, um den Satz des Johannes (1 Joh. 1, 9) zu erklären, daß aus diesen Eigenschaften Gottes den Christgläubigen die Sündenvergebung sicher stehe, sofern sie Sündenbekenntniß geleistet haben. Wie in diesem Falle die Gerechtigkeit als Vergeltung wirksam sein solle, vermag ich nicht einzusehen. Denn wenn die alten Ausleger hiebei an eine Vergeltung für das Verdienst Christi gedacht haben, so ist es eine Gewaltthat, durch diese Eintragung

---

8) Commentar zum Briefe an die Hebräer S. 241. Vgl. im ersten Bande S. 60.

dem zweiten Prädicate eine andere Beziehung zu geben, als dem ersten. Endlich ist Joh. 17, 5 die Anrede Jesu an Gott πάτερ δίκαιε nur in dem alttestamentlichen Sinne verständlich, sofern sich die umgebenden Reden darauf beziehen, daß die Jüngergemeinde, welche Jesus als den Gesandten Gottes anerkennt, durch die Leitung Gottes bei Christus bleiben, an der Liebe Gottes zu ihm theilnehmen, und so die Verherrlichung desselben anschauen, d. h. hierin ihre eigene Vollendung des Heiles erleben soll. Auch hier trifft nichts weniger zu als die Vorstellung von vergeltender Gerechtigkeit. Wer wird nach diesen Nachweisungen über den Begriff der Gerechtigkeit Gottes im Alten wie im Neuen Testament die Zuversicht haben, einfach zu behaupten, daß in der einzigen noch übrigen Stelle des Paulus (Röm. 3, 25. 26) ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ die Strafgerechtigkeit bedeute? Und es ist immer nur behauptet, nie bewiesen worden, daß dieser Sinn des Wortes in der vorliegenden Stelle stattfinden könne. Auf die vollständige Erklärung derselben kann erst später eingegangen werden. Indessen stelle ich zu diesem Behufe hier fest, daß die göttliche Gerechtigkeit überall bei Paulus das zum Zwecke des Heiles der Gläubigen folgerechte Verfahren bedeutet. Wenn also hier die Rechtfertigung, d. h. die Sündenvergebung für die Christgläubigen aus der Gerechtigkeit Gottes abgeleitet ist, so steht dieser Gedanke in keinem auch nur formellen Gegensatze zu der unmittelbar vorhergehenden Begründung derselben auf die Gnade Gottes (V. 24); und es wird jene Verbindung Niemand befremden, der sich mit der alttestamentlichen Denkweise durchdrungen hat, auch wenn man die bestimmten Parallelen 1 Joh. 1, 9; Ps. 51, 16 nicht in Anschlag bringt. Wer sich aber der Durchbildung in der Theologie des Alten Testaments entschlägt, ist der Auslegung des Neuen Testaments nicht gewachsen.

Nur die Apokalypse scheint eine von den bisherigen Ergebnissen abweichende Auffassung der Gerechtigkeit darzubieten. Nämlich Cap. 16, 5—7 ist das Prädicat δίκαιος für Gott so eng und so ausschließlich mit dem Gedanken der Strafvergeltung zusammengestellt, daß sich beides zu decken scheint. Indessen wirkt diesem Scheine die Formel entgegen: ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου, mit welcher der vorliegende Ausspruch abgeschlossen wird, obgleich dieselbe auch 19, 2 in directer Beziehung zur Strafvergeltung wiederholt wird. Man könnte freilich denken, ἀληθι-

νός bezeichne in dieser Verbindung, daß die Gerichte Gottes über die Frevler der Thatsache, nämlich dem Maaße ihres Frevels entsprechen. Indessen die Verbindung des Wortes mit ἅγιος als Prädicat Gottes und Christi (6, 10; 3, 7), namentlich aber mit πιστός als Prädicat Christi (3, 14; 19, 11), und als Bezeichnung der Art der göttlichen Heilsverheißungen (19, 9; 21, 5; 22, 6), deutet vielmehr darauf, daß es die dem Begriff Gottes entsprechende Wahrhaftigkeit bezeichnet, welche die Verwirklichung des Heiles für die Gerechten sicher stellt. Wird also in diesem Sinne bei der Vergegenwärtigung der Strafvergeltung hervorgehoben, daß die Gerichte Gottes seine Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit kund thun, so ist es auch nicht mehr angezeigt, den letztern Begriff in einem andern als dem nächst verwandten alttestamentlichen Sinne zu verstehen. Die Formel weist also darauf hin, daß die Strafvergeltung nur als Mittel dazu dient, die Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes an den von den Frevlern bedrängten Frommen zu bewähren (vgl. 9, 11). Dieser Gedanke ist im Allgemeinen darin ausgesprochen, ὅτι ἔκρινεν ὁ θεὸς τὸ κρῖμα ὑμῶν ἐξ αὐτῆς (18, 20), daß Gott aus dem Falle der Stadt Rom das Recht der Gläubigen hergestellt hat. Die besondere Entscheidung jedoch folgt aus Cap. 15, 3. 4, wo die wahrhaftigen und gerechten Wege Gottes gepriesen werden, welche darin bestehen, daß τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν, und welche die Völker zur Anbetung des einzig Reinen bewegen. Damit können nur die positiven Heilserweisungen Gottes, nicht aber blos die Proben seiner vernichtenden Strafgewalt gemeint sein. Also ist auch für die Apokalypse die Geltung des alttestamentlichen Begriffes der Gerechtigkeit Gottes erwiesen.

16. Keines der biblischen Prädicate Gottes ist stärkeren Mißdeutungen ausgesetzt, als der Zorn; ja man könnte die verschiedenen Richtungen, welche die Theologie einschlägt, danach charakterisiren, wie sie den Begriff des göttlichen Zornes gestalten oder beseitigen. Diese Erscheinung rührt daher, daß man sich über die exegetisch-historische Aufgabe hinwegsetzt, den Begriff nach den Vorstellungen zu bestimmen, welche die Schriften des Alten und des Neuen Testaments darbieten, sich vielmehr herausnimmt, einen Begriff vom Zorne Gottes a priori aufzustellen, dem zu Liebe man den biblischen Vorstellungen Gewalt anthut. Indem

die Kirchenväter im Streben nach einem abstracten Begriff von Gott die populären anthropopathischen Vorstellungen von Wechsel der Stimmungen, von Leiden, von Affecten Gottes für ungültig erklärten, haben sie die Vorstellung von Gottes Zorn auf die allgemeine Strafgerechtigkeit zurückgeführt, sowohl wie dieselbe von der Absicht der Erziehung, als auch wie sie von der der vernichtenden Verdammniß geleitet ist[9]). Die angeführten Aussprüche beweisen, daß ursprünglich noch der einzelne Strafact unter dem Zorne Gottes vorgestellt wurde. Diese Vorstellung verschiebt sich aber in der Deutung von Ephes. 2, 3 schon bei Augustin[10]). Denn wenn die Menschen in der angeerbten Sündhaftigkeit Söhne des Zornes sind, weil sie die Strafe, den Tod, tragen, so tritt dieses Strafverhängniß aus der Anschauung des einzelnen Actes heraus; und der Erfolg ist gewesen, daß die auf Augustin fußende Ueberlieferung des reformatorischen Lehrbegriffs auf diesem entscheidenden Lehrpunkte den habituellen Haß dem Begriff des Zornes Gottes unterschob[11]). Es ist jedoch sehr fraglich, ob der biblische Sprachgebrauch diese Vertauschung gestattet, da die gangbare Anschauung vom Zorne stets die unmittelbare Erscheinung einer feindlichen Gemüthsbewegung in einem schädlichen oder

9) Chrysostomus de compunctione ad Stelechium lib. II, 4 (Opp. ed. Montefalc. Tom. I. p. 146): *Δαυὶδ θυμὸν καὶ ὀργὴν λέγει τὴν ἐπίτασιν τῆς τιμωρίας· οἶδε γὰρ παντὸς πάθους τὸ θεῖον ἀπηλλαγμένον.* Augustinus de civitate dei IX, 5: Deus secundum scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. Hoc enim verbum vindictae usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus. In psalmum VI, 3: Qui motus (furoris) non tanquam animae deo tribuendus est, de quo dictum est, tu autem domine virtutum cum tranquillitate iudicas (Sap. 12, 18). Quod autem tranquillum est, non est perturbatum. De civ. dei XV, 25: Ira dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium, quo irrogatur poena peccato. In psalm. LVIII, 13: Est ira consummationis et est ira consumtionis, nam omnis vindicta dei ira dicitur, sed aliquando ad hoc vindicat deus ut perficiat, aliquando ad hoc vindicatur ut damnet.

10) In psalm. XXXVII, 5: Primo homini quod erat poena, natura nobis est. Unde dicit apostolus, fuimus et nos natura filii irae . . . id est portantes vindictam.

11) Leonh. Hutteri Loci theol. VIII. 6: Unde (quod omnes homines cum peccato nascuntur) fit, ut omnes homines in odio sint apud deum et natura filii irae.

Schaden drohenden Acte einschließt, während man den Haß auch abgesehen von solcher Wirkung vorstellen kann. Ferner wird es einer genauen Prüfung bedürfen, ob der biblische Sprachgebrauch den Zorn Gottes auch auf solche Strafen bezieht, welche durch die erkennbare Absicht der Besserung des Sünders als Züchtigungen oder als Erziehungsmittel bezeichnet sind, oder ob nicht jener Affect Gottes blos auf die Tendenz der Lebensvernichtung bezogen ist.

Obgleich die Vorstellung vom Zorne Gottes nicht auf das Alte Testament beschränkt ist, sondern auch in den Gedankenkreis der Apostel hineinreicht, so wird doch das ursprüngliche Gepräge derselben nur aus der alttestamentlichen Anschauungsweise geschöpft werden können. Deshalb muß eine andere Auffassung des Zornes Gottes beanstandet werden, welche die Form des Affectes für denselben festhält, welche ihn in dieser Form als eine Modification der Liebe Gottes zu verstehen meint, und deshalb seine Abzweckung nicht in die Vernichtung des Sünders, sondern in dessen Bekehrung oder Erziehung setzt. Obgleich diese Ansicht, so viel ich sehe, ihren ersten Vertreter in Dippel (I. S. 357) findet, so gilt sie gegenwärtig gerade bei solchen Theologen, welchen die Gemeinschaft mit diesem Manne nicht gerade erwünscht sein möchte. Um nur Einen von dieser Gruppe zu erwähnen, so erklärt Martensen[12], daß der Zorn Gottes nicht eine anthropopathische Vorstellung, sondern der Ausdruck für das göttliche Pathos sei, welches nothwendig gegeben wäre mit dem Begriff einer zurückgehaltenen, einer gehemmten und in Ungerechtigkeit aufgehaltenen Liebesoffenbarung. Denn der Zorn sei die heilige Liebe selber, sofern sie sich dadurch gehemmt fühlt, daß sie das Wesen, mit welchem sie Gemeinschaft eingehen will, von ihr abgewandt findet. Diese gehemmte Liebesoffenbarung, die von der einen Seite als Zorn zu bezeichnen sei, lasse sich andererseits als eine Betrübniß im heiligen Geiste der Liebe betrachten, und dadurch gehe der Zorn über in Barmherzigkeit. Daß diese Gedankenreihe der alttestamentlichen Betrachtungsweise entspreche, erscheint sehr zweifelhaft, da auf dieser Stufe der biblischen Religion nicht der Begriff der Liebe, sondern der der Heiligkeit Gottes vorherrscht (S. 92). Wenn nun auch behauptet werden darf, daß im Neuen Testament der

---

12) Christliche Dogmatik (Kiel 1850) S. 342.

Begriff der Liebe Gottes an die Stelle seiner Heiligkeit tritt, so bedarf es erst recht der Untersuchung, ob daselbst wirklich eine so directe Beziehung zwischen dem Zorne und der Liebe Gottes ausgesprochen wird, wie jener Theolog ohne jeden Beweis behauptet. Es wäre aber fast zu verwundern, wenn sich an der ursprünglichen christlichen Fassung des Gottesbegriffes jenes Vorbild sentimentaler und egoistischer Naturen bewähren sollte, welche nach einer erfolglosen Liebeswerbung im Stande sind in Zorn zu gerathen und dadurch kundzugeben, daß sie zu wirklicher Liebe unfähig sind.

Die neuesten Enthüllungen über den Zorn Gottes hat ein Schriftsteller [13]) geliefert, welcher zwar das ganze biblische Material in Untersuchung gezogen hat, aber in einer von vornherein verwerflichen Methode. Das „Wesen" des göttlichen Zornes stellt er nicht durch eine möglichst vollständige Induction aus den einzelnen biblischen Vorstellungen über Ziel und Umfang, Anlaß und Verlauf desselben fest, sondern er gewinnt es schon durch die etymologische Analyse des Sprachgebrauches und durch einige Reflexionen zur Unterscheidung des Zornes bei Gott und bei den Menschen. In diesem Zusammenhange klingt wieder an die Sage von dem Schmerz der verletzten Liebe, von dem Leiden der freien mächtigen Liebe durch den Widerstand der Creatur, verbunden mit der Versicherung, daß Gott in seinem Affect der schlechthin freie sei. Die Hauptsache ist aber, daß aus der Etymologie der hebräischen Ausdrücke, welche das Zürnen in den sinnlichen Bildern des Brennens, des lodernden Feuers, des hörbaren Athmens bezeichnen, der Schluß gezogen wird, daß der göttliche Zorn eine naturhafte Wirklichkeit in Gott habe. Man ist sonst gewohnt, in dem Gebrauch wie in dem Verständniß der Sprache eines Culturvolkes die sinnlichen Anschauungen, welche in den Wurzelwörtern erkennbar hervortreten, nicht direct und absolut aufzufassen, wenn sie auf geistige Vorgänge bezogen werden. Man versteht sie relativ, vergleichsweise, im übertragenen Sinne, und bewegt sich in diesen Mitteln des Gedankenaustausches mit einer Sicherheit des gegenseitigen Einverständnisses, welche auf dem Zutrauen beruht, daß der Andere Phantasie und Verstand in der gleichen Temperatur

---

13) Ferdinand Weber, Vom Zorne Gottes. Ein biblisch-theologischer Versuch. Erlangen 1862.

mit einander verbindet, wie wir selbst. Dieser Vorgang läßt sich allerdings nicht auf ein verständig begränztes Maaß zurückführen, und läßt sich deshalb weder durch Beschreibung noch durch Demonstration aneignen, wenn der Andere kundgiebt, daß er nicht von selbst darauf eingehen kann oder will. Es ist also kaum etwas Anderes, als eine absichtliche Barbarei, daß dieser Schriftsteller die sinnlichen Ausdrücke für Gottes Zorn nicht bildlich versteht, und daß er insbesondere die prophetischen Bilder vom Senden oder Ausschütten des göttlichen Zornes auf die beabsichtigte Vorstellung deutet, daß der Zorn als etwas Concretes in Gott vorhanden sei, welches ihm widerfährt und von ihm abgelöst werden kann. Wird dieser Stoff oder dieser stoffliche Proceß des Brennens in Gott wirklich durch die Männer des Alten Testaments so vorgestellt, wie Weber sie versteht, so hat dieses nur den Sinn, daß in Gott eine Verbindung von Sauerstoff und Kohlenstoff stattfindet. Nun erklärt freilich Weber (a. a. O. S. 52) wörtlich: „Wir glauben nicht bis dahin fortgehen zu dürfen, daß wir die Feuerpotenzen ewiger Weise in Gott setzen und einen ewigen finsterfeurigen Grund in Gott annehmen. Nicht einen blos physischen Proceß sehen wir in den Schriftaussagen vom Zornfeuer begründet, sondern einen ethischen Vorgang, der aber eine naturhafte, concrete Wirkung hat für das innergöttliche Wesen und dessen Offenbarung an die Creatur". Also die Schriftzeugnisse vom Zorn Gottes sollen wieder nicht wörtlich verstanden werden. Da nämlich auch die Geistigkeit Gottes in der Bibel anerkannt wird, so wird der Sinn jenes (nicht blos aber doch auch) physischen Processes dahin umgedreht, daß „organisches Leben in Gott ist dem absoluten Vermögen, der potenzirtesten Wirklichkeit nach. Gott ist Geist, sein Leben ist ein absolutes, schlechthin in der Idee, schlechthin in der Wirklichkeit. Demgemäß findet sich zwar keine menschliche motio corporalis in Gott, aber eine göttliche, keine ihn umschränkende Leiblichkeit, aber das absolute Vermögen organischen Lebens." Ich verzichte um so mehr auf das Verständniß dieser Versicherungen, als dieselben zu nichts weniger passen, als zu den vorgeblichen Stützpunkten in der Bibel. Denn Feuer ist ein chemischer, kein organischer Proceß; und wer im Stande ist, kurzer Hand diesen Begriff an die Stelle von jenem zu setzen, kann nicht den Anspruch machen, daß man seine Einfälle als ernsthafte Ergebnisse wissen-

schaftlicher Erkenntniß achte. Seinen Begriff vom Zorne Gottes hat also dieser Schriftsteller nicht nach der Methode der biblischen Theologie gewonnen; und die Art, wie er ihn darauf zur Beleuchtung der Heilsgeschichte in der Bibel verwendet, richtet sich wiederum nicht nach der in dem „biblisch-theologischen Versuch" prätendirten Verfahrungsweise. Wer von vornherein die Data des Alten und die des Neuen Testaments nicht auseinanderhält, wer sich im vorliegenden Falle darüber hinwegsetzt, den gesammten Gebrauch der Vorstellung im Alten Testament eher zu ermitteln, bevor er auch nur einen Satz des Neuen Testaments zu verstehen unternimmt, wer nicht wissen will, daß alle Schriften des Alten Testaments als Documente der hebräischen Religion von der Idee des Bundes zwischen Gott und Israel aus verstanden sein wollen, wer sich getraut, aus dem Alten Testament eine Ansicht über die allgemeine Sünde herauszulesen, welche nicht orientirt wäre an dem Urtheil des mosaischen Gesetzes über die Sünde und das Verhältniß des göttlichen Zornes zu ihr — der verräth jedem Kundigen, daß ihm zur biblisch-theologischen Forschung die elementarsten Gesichtspunkte fehlen [14]).

17. Die Vorstellung des Zürnens Gottes wird im Alten Testament durch folgende Verba ausgedrückt: אנף, זעף, schnauben, זעם, קצף, schäumen, חמה, חרה, brennen, עבר, überfließen, קנא, roth sein, עשן, rauchen. Von diesen Verbis sind die Substantiva abgeleitet, welche den Zorn bedeuten: עֶבְרָה, קִנְאָה, חָרוֹן, חֵמָה, קֶצֶף, זַעַם, אַף. Der ursprüngliche Sinn dieser Wörter entspricht der Vorstellung vom Zorne deshalb, weil dieser Affekt bei den Menschen in heftigem Athmen, in erhitztem Erröthen des Gesichts, in gewaltsamen, die gewöhnliche Haltung durchbrechenden

---

[14]) Deshalb ist auch die von Weber ausgesprochene Absicht, meine Abhandlung de ira dei zu widerlegen, erfolglos geblieben. Er hat nur constatirt, daß meine Resultate und die seinigen nicht mit einander übereinstimmen. Zu meiner Widerlegung würde aber gehört haben, daß die Unrichtigkeit meiner Methode nachgewiesen wäre, oder wenn sie richtig ist, die Incongruenz meiner Resultate zu derselben. Ich habe meine methodischen Grundsätze nicht verschwiegen; Weber hat sie nicht mit Einem Worte in Betracht gezogen. Er behandelt meine Resultate so, als ob ich sie ebenso aus der Luft gegriffen hätte, wie er die seinigen. Aber jenes ist nicht der Fall, also muß ich auf die Ehre, von dem Herrn widerlegt zu sein, verzichten.

Körperbewegungen zu erscheinen pflegt. Der Zornaffekt ist bei Menschen immer nur in bestimmten Erscheinungen vorhanden, in der Erhebung der Hand zum Schlage, oder in drohenden Worten, oder im Ton der Stimme, oder in Geberden, sei es in gewaltsamen Zuckungen der Glieder, sei es in der Veränderung des Gesichtsausdruckes. Auch derjenige, welcher durch Selbstbeherrschung den aufsteigenden Zorn unmittelbar zu bekämpfen vermag, wird wenigstens in der zuletzt genannten Art kundgeben, daß der Affekt in ihm aufsteigt. Hiedurch ist es bedingt, daß der Zorn stets als Akt vorgestellt wird, der, wenn er auch eine längere Zeit ausfüllt, sich von der vorangegangenen Stimmung bestimmt und scharf abhebt. Durch beides, durch die unmittelbare charakteristische Erscheinung, wie durch die Ablösung von der vorangegangenen Gemüthsstimmung unterscheidet sich der Zornaffekt von der Gesinnung des Hasses, mit welchem er übrigens in dem Antrieb der Beschädigung des Andern übereinstimmt. Aber im Haß ist dieser Antrieb als Absicht fixirt, welche sich von ihrer erscheinenden Wirkung lange zurückhalten, ja unter Umständen sich hinter der entgegengesetzten Erscheinung des Wohlwollens verbergen kann.

Wird nun auf dem Boden der israelitischen Religion die Vorstellung vom Zornaffekt auch auf den heiligen Gott bezogen, so liegt der Anlaß dazu ursprünglich in den Erfahrungen von unerwarteter, plötzlicher, gewaltsamer Vernichtung des Lebens solcher Israeliten, welche ihre Verpflichtung gegen den Bund gröblich verletzt hatten (Num. 25, 11; Deut. 6, 15; 9, 8. 14. 19). Der Vergleichspunkt liegt sowohl in der Plötzlichkeit, mit welcher der Tod solcher Israeliten eintritt und mit welcher der Zornaffekt auftritt, als auch in der Empfindung des schädlichen Antriebes im Zorn und des Schadens im Verlust des Lebens (Deut. 7, 4; Jos. 23, 16; 2 Sam. 6, 7). In den angeführten Stellen ist keine besondere Anschauung des Vorganges ausgedrückt. Eine solche tritt aber ein, indem die Feuerscheinung, welche grundsätzlich die Gnadengegenwart Gottes in der Mitte des Bundesvolkes bezeichnet, auf die überraschende Vernichtung von bundbrüchigen Israeliten bezogen wird (Lev. 10, 1. 2; Num. 11, 1; 16, 35). Hierin bewährt sich den Umständen gemäß die sinnliche Grundlage der Vorstellung vom Zorne in ganz besonderer Weise, weshalb auch Gott im Verhältniß zu den Uebertretern seines Bundes direct

als verzehrendes Feuer bezeichnet wird (Deut. 4, 24; vgl. Hebr. 12, 29). Uebrigens werden in den mosaischen Büchern auch andere Mittel natürlicher Art in den Dienst des göttlichen Zornes gestellt, wenn durch sie massenhafter Tod unter besonders schrecklichen Umständen herbeigeführt wird, so die Spaltung der Erde, durch welche die Korachiten verschlungen werden (Num. 16, 33), die giftigen Schlangen (21, 6), das Schwert von Feinden (Exod. 22, 23), Dürre und Unfruchtbarkeit des Landes (Deut. 11, 17). Dazu sind auch die ansteckenden Krankheiten zu rechnen, welche man unter der von dem Zorn Gottes wiederholt verhängten Plage zu verstehen hat (Num. 17, 11. 12; 25, 3. 18; Jos. 22, 17. 18). Diese und andere noch schrecklichere Mittel der Lebensvernichtung werden für den Fall der Bundbrüchigkeit des Volkes ausdrücklich angedroht (Lev. 26, 16—33). Es ist überflüssig nachzuweisen, daß diese Grundanschauung von der Wirkung des göttlichen Zorns auch von allen Propheten vertreten wird; insbesondere schildern sie denselben als den Grund der Kriegsnoth, der Pest und des Hungers, durch welche das Volk aufgerieben wird (Ezech. 5, 12—17; 6, 12; 7, 15. 16; 17, 19). Endlich wird die Analogie des göttlichen Zorns mit heftigem Athmen und mit verzehrendem Feuer darin bewährt, daß furchtbare Gewitterstürme und Erdbeben, welche unwiderstehliches Verderben verbreiten, als besondere Organe des Zornes Gottes geschildert werden (Exod. 15, 7. 8; Ps. 18, 8—16; Job 9, 5. 17; Jes. 5, 25; Micha 1, 3. 4; Jerem. 4, 23—26; 10, 10; Ezech. 13, 13—15; 38, 18—23; Jes. 66, 15—17; Nahum 1, 6; Habak. 3, 6—11).

Wenn nun gemäß dem Gesichtskreis der alten Bundesreligion alle diese Wirkungen des göttlichen Zornes an Israeliten, als Genossen des Bundes beobachtet werden, so kommt weiterhin in Betracht, daß die erschreckenden Lebensvernichtungen, welche dem bundbrüchigen Verhalten folgen, deshalb so schwer empfunden wurden, weil sie nicht sowohl das natürliche Gut des Lebens aufhoben, sondern das höhere Gut des Lebens in der Bundesgemeinschaft mit Gott. Dieses Merkmal wird mit charakteristischer Bestimmtheit in dem Falle der Korachiten hervorgehoben, daß sie mitten aus der Gemeinde verschwanden (Num. 16, 33). Gemäß diesem Gesichtspunkte werden nun auch solche Beschädigungen dem Zorne Gottes unterstellt, welche, ohne das natürliche Leben zu vernichten, doch die Bestimmung der Israeliten zum Leben in der

Bundesgemeinschaft ausschließen. Und indem dieser Zweck nur in der politischen Selbständigkeit des Volkes auf dem Boden des ihm verliehenen Landes erreichbar erschien, so erkannte man den Zorn Gottes auch als den Grund der Unterwerfung unter die fremden Völker, sowie in der Wegführung desselben in fremde Länder, welche die gewöhnliche Folge jenes Schicksales war. Dieser Pragmatismus leitet die Darstellung der Geschichte in den Büchern der Richter, der Könige und der Chronik, und wird übrigens von Propheten und Dichtern als gültig anerkannt (Deut. 29, 27; Jes. 10, 5. 6; Jer. 6, 11. 12; 17, 4; 32, 37; Ps. 85, 2—8; 106, 40—42). Wird also in dieser Auffassung die ursprüngliche Anschauung von der Wirkung des göttlichen Zorns modificirt, so schließen sich noch andere Abweichungen in gleicher Richtung an. Nämlich in manchen Fällen wird der Zorn Gottes schon darin aufgezeigt, daß Gott den Vorsatz der Bestrafung faßt, z. B. die Verehrer des goldenen Kalbes zu verzehren (Exod. 32, 10), ferner die widersetzlichen Israeliten nicht in das verheißene Land gelangen zu lassen (Num. 32, 10—14; Ps. 95, 11), die Kanaaniter nicht völlig auszurotten, um die Israeliten durch sie in Versuchung zu führen (Richt. 2, 20—22), das Königthum den Nachkommen Salomo's zu nehmen (1 Kön. 11, 9—13), dem Reiche Juda und der Stadt Jerusalem seinen Schutz zu entziehen (2 Kön. 23, 26. 27). Jedoch entfernen sich diese Fälle nicht von der ursprünglichen Auffassung des Zornes als eines unmittelbar erscheinenden Affektes. Denn nicht der Vorsatz als innerer Akt, sondern als in Worten ausgesprochener constatirt den Zorn Gottes; und sofern diese Worte den erschreckenden Eindruck machen, gewinnen sie gleichen Werth mit den durch sie angedrohten Wirkungen. Einen solchen Eindruck muß man namentlich in Anschlag bringen, indem das zurechtweisende Scheltwort Gottes an Mose auf den göttlichen Zorn zurückgeführt wird (Exod. 4, 14). Während also in den verzeichneten Fällen des Zornes Gottes entweder ein schädliches Handeln oder drohendes Reden unmittelbar mit demselben verbunden erscheint, so treten daneben einige andere, in denen die Beziehung der Leben vernichtenden Wirkungen auf den Zornaffekt eine entferntere ist, z. B. wenn ein Strafauftrag an Menschen dazwischen tritt (Num. 25, 4. 5; 1 Sam. 28, 18; 15, 18), wenn Gott im Zorn den David zur Zählung des Volkes reizt, um dieses Vergehen durch Verhängung einer Pest über das Volk

zu bestrafen (2 Sam. 24), oder den König Amazia durch einen Propheten warnen läßt, um ihn zu verstocken und zu verderben (2 Chron. 25, 15). Jedoch auch hier ist im Zorne Gottes nicht die zurückgehaltene Absicht der Lebensvernichtung angeschaut, sondern eine solche, welche in vorbereitenden Handlungen auf jenen Zweck erscheint.

Der Anlaß für das Auftreten des göttlichen Zorns in allen diesen Erscheinungen der israelitischen Geschichte ist durchgehends der directe Abfall vom Bunde mit Gott oder solche Handlungen, welche als Bruch des Bundes angesehen werden. Die hervorragenden Veranlassungen, welche die israelitische Geschichte dem Zorne Gottes darbietet, sind immer Widersetzlichkeit gegen die bundesgemäße Leitung durch Gott, oder die Verehrung fremder Götter, oder die politische Anschließung an fremde Völker, welche der theokratischen Bestimmung des Bundesvolkes zuwiderlief. Die Vergehen, welche sonst den Zorn Gottes hervorrufen, haben verschiedenartiges Gepräge. Jedoch drängt sich in allen ohne Schwierigkeit ein Merkmal auf, durch das ihre Subsumtion unter die Kategorie des Bundbruches theils nothwendig, theils möglich wird. Dahin gehört die Ausübung gottesdienstlicher Handlungen durch Unberechtigte oder in incorrecter Weise (Num. 16, 1—3; Lev. 10, 1), die Annäherung von Laien an die gottesdienstlichen Geräthe (Num. 8, 19; 2 Sam. 6, 7), die Aneignung von Beute, welche Gott geweiht worden war (Jos. 7, 1), eine Zählung des Volkes in Nachahmung der Gewohnheit fremder Völker (1 Chron. 27, 24), die Verletzung eines Eides (Jos. 9, 20), das Mißtrauen gegen göttliches Orakel (Richt. 6, 39), die Verhöhnung der Boten Gottes, der Propheten (2 Chron. 36, 16), die Hülfeleistung an Feinde Gottes (2 Chron. 19, 2), die Unterdrückung von Wittwen und Waisen (Exod. 22, 22—24), endlich der Fall, daß die Israeliten die Moabiter so bedrängten, daß deren König die Hülfe seines Gottes durch Opferung seines erstgeborenen Sohnes zu erwirken suchte (2 Kön. 3, 27). Wie die Humanität gegen Wittwen und Waisen zu den Bundeszwecken gerechnet wird, so wird die wenn auch noch so indirecte Mitwirkung zu dem inhumanen Acte des moabitischen Königs als Verletzung des Bundes aufgefaßt. Die Weigerung des Mose (Exod. 4, 14) und die neidische Auflehnung seiner Geschwister gegen denselben (Num. 12, 1—9) erregen ebenso den Zorn Gottes, weil sie seinen Bundeszwecken entgegentreten.

Aus diesem Gesichtspunkt erklärt sich endlich der Umstand, daß nicht blos bundbrüchige Israeliten, sondern auch die fremden Nationen zu Gegenständen des göttlichen Zornes werden, nämlich sofern sie in der Bekämpfung oder politischen Unterdrückung des erwählten Volkes dem Zwecke zuwiderhandeln, den Gott an demselben zur Ausführung bringen will. Denn in dieser Hinsicht vergreifen sie sich am Eigenthume Gottes (Jer. 50, 11—17; Ezech. 36, 5), oder lehnen sich gegen die Erhabenheit Gottes selbst auf (Jer. 46, 10; 48, 26; 50, 24), entziehen sich dem ihm schuldigen Gehorsam (Mich. 5, 14). Indem deshalb Gott die fremden Völker seinen Zorn empfinden läßt, so übt er nicht blos dadurch den Schutz seines Bundesvolkes (Habak. 3, 12. 13), sondern giebt sich, wie Ezechiel in einer Reihe von Reden ausführt, auch als den allmächtigen Herrn der Erde den Völkern kund, welche Gott nicht kennen. Diese doppelte Anwendung des göttlichen Zornes auf die bundbrüchigen Israeliten und die feindlichen Völker wird endlich zusammengefaßt, indem eine Reihe der Propheten, Joel, Jesaia, Jeremia, Zephanja, Obadja den Gedanken des Endgerichtes auffassen, durch welches die zureichenden Bedingungen für die Durchführung der Gottesherrschaft herbeigeführt werden sollen. Sofern das göttliche Gericht alle Hemmungen seiner Bundesabsicht wegräumen wird, wird der „Tag des Herrn" sich als den Tag des Zornes erweisen (vgl. Daniel 8, 19). Diese eschatologische Gestalt der Vorstellung ist ohne Zweifel ein Ergebniß der Erfahrungen, welche in der Vergangenheit, wie in der Gegenwart unter die vernichtende Wirkung des heiligen und allmächtigen Gottes subsumirt wurden. Indessen nimmt dieses Zukunftsbild des göttlichen Zornes in der Religion des Alten Testaments eine andere Stellung ein wie die übrigen Anwendungen der Vorstellung. Diese haben nämlich stets das Gepräge der unmittelbaren Erfahrung, mögen sie der vergangenen Geschichte oder der Beurtheilung der Gegenwart angehören. Hingegen hat die Erwartung des Tags des Zornes eine reflectirende Haltung, sowohl als Glied der prophetischen Beleuchtung der Zukunft, wie auch als Zusammenfassung aller möglichen Fälle der Anwendung des Zornes Gottes in eine engbegränzte Einheit von Zeit und Raum. Dadurch bekommt der „Tag des Zornes" fast die Geltung eines Dogma; und es ist denkbar, daß in der Ueberlieferung dieses Gedankens der Eindruck der ursprünglichen Conception verändert

worden ist. Jedoch wie die Propheten dem Tage des Zornes entgegensehen, so denken sie bei diesem Affecte Gottes die active Lebensvernichtung, welche die Israeliten wegen des Bruches des Bundes und die fremden Völker wegen dessen Beeinträchtigung erfahren werden.

Einen andern Spielraum hat im Alten Testament die Vorstellung vom göttlichen Zorne nicht; und es ist niemals bewiesen worden, daß der Berichterstatter über die Sünde der ersten Menschen deren Strafe als Wirkung des göttlichen Zornes anerkannt habe. Direct sagt derselbe kein Wort darüber. Aber auch wenn man die von ihm berichtete Ausschließung des Menschenpaares von dem unmittelbaren Verkehre mit Gott und das Verhängniß des Todes als indirecte Proben des göttlichen Zornes nach der Regel der Analogie mit den anderen Vorstellungsreihen des Alten Testaments zu verstehen unternimmt, so geht man in die Irre. Denn die ursprüngliche Conception des göttlichen Zornes knüpft sich an die Erfahrung plötzlichen und überraschenden Todes solcher, welche die Bedingungen des Bundes verletzt haben. Diese besonderen Umstände jener Vorstellung treffen auf die ersten Menschen nicht zu. Es wird weder ausgesprochen noch vorausgesetzt, daß Gott einen Bund mit ihnen geschlossen habe, noch ist das ihnen angedrohte Verhängniß des Todes, unter dem sie fortleben, dem gewaltsamen Acte der unerwarteten Lebensvernichtung gleich. Aber der Cherub mit dem flammenden Schwert, welcher den Menschen den Zugang zu dem ursprünglichen Wohnort und zu dem Verkehre mit Gott verwehrt! Mit Beziehung auf ihn belehrt mich Weber (a. a. O. S. 78): „Wo das Flammenzeichen waltet, da giebt die Majestät des heilig Zürnenden sich kund.“ Das ist im Sinne des Alten Testaments einfach nicht wahr! Denn die Feuererscheinung Jahve's, welche nach der mosaischen Geschichte die Israeliten durch die Wüste geleitet hat, ist in erster Linie das Symbol der Gegenwart des Gottes voll Gnade und Treue (Exod. 34, 6), und nur den Bundbrechern gegenüber Mittel der Vernichtung und Symbol des Zorns. Deshalb, als Feuer von Jahve ausging, um das von Aharon bereitete Opfer zu verzehren, wurde dieses nicht als Zornerweisung verstanden, denn das Volk frohlockte (Lev. 9, 24). Weber (a. a. O. S. 129) kann selbst nicht umhin, jene Wahrheit anzuerkennen, umgeht aber die daraus folgende Wider-

legung seines angeführten widersprechenden Satzes, indem er seine materialistische Vorstellung von Gott vorwendet, und in der Feuersäule die Glorie des göttlichen Zornfeuers erkannt wissen will. Allein der Gott Israels ist der barmherzige und gnädige, langmüthige Gott, voll von Gnade und Treue (vergl. auch Ps. 30, 6; 103, 9); seine Feuerscheinung in der Mitte des erwählten Volkes bei Tag und bei Nacht ist als das Symbol dieser Gesinnungen zu verstehen. Nun bezeugt die Urkunde, daß man das göttliche Feuer Nachts direct, Tags in einer Hülle von Rauch gesehen habe; natürlich weil das Sonnenlicht den Glanz des Feuers aufhebt! Weber hingegen schmeichelt sich, nur in der Raucherscheinung das göttliche Erbarmen zu erkennen, welches die Glorie des Zornfeuers verhüllt. Daraus würde folgen, daß Gott den Israeliten sein Erbarmen am Tage, und Nachts seinen Zorn gezeigt habe; diese Deutung aber ist widersinnig und entbehrt jedes Grundes in dem Zusammenhang der Erzählung. Also ist auch die Behauptung Weber's, daß die Feuererscheinung des Cherub am Eingang des Paradieses den Zorn Gottes gegen die Menschen bedeute, im Sinne des Alten Testaments falsch, weil sie partem pro toto ausgiebt.

18. In den Psalmen, welche sich auf die Conflicte zwischen den Gerechten und ihren frevelhaften Gegnern beziehen, und in dieser Hinsicht die wechselnde Lage jener im Verhältniß zu Gott beleuchten, treten Modificationen der Vorstellung vom göttlichen Zorne ein. Nicht zwar in der Anschauung desselben als eines vernichtenden Actes; vielmehr wird dieser Umstand mit allen Mitteln der Phantasie hervorgehoben. Aber es sind nicht die Vergehen gegen die göttlichen Bundesgesetze und den allgemeinen Bundeszweck, welche dort als die Anlässe des göttlichen Affectes bezeichnet werden, sondern die Verfolgungen und Bedrängungen, welche die Gerechten von den Ungerechten erleiden müssen. Daß Gott diese mit seinem Zorne treffe, wird theils als Thatsache, theils als Inhalt der Bitte ausgesprochen (Ps. 7, 7; 18, 8—19; 21, 10; 56, 8; 59, 14; 69, 25). Auch wo das Wort nicht direct geltend gemacht wird, muß man die Schilderung des plötzlichen Unterganges der Frevler im Sinne der Dichter von dem Zorne Gottes verstehen (Ps. 9, 4—7. 16—18; 10, 15; 11, 6; 31, 18. 19; 34, 17; 37, 9). Indessen bleibt doch auch diese

Vorstellungsreihe in der nächsten Analogie mit der in den geschichtlichen und den prophetischen Büchern geltenden Regel. So wie die Gerechten die bundestreuen Glieder des Volkes sind, so sind ihre ungerechten und übermüthigen Bedränger, sei es als Glieder des Volkes, sei es als Heiden, Gegner des Bundes. Indem also Gott durch das Wirken seines Zornes auf dieselben seinen treuen Verehrern Recht verschafft, schützt er in ihnen seine Bundesabsicht selbst. Nun tritt aber der Fall ein, daß die Gerechten ihre Leidenslage selbst als Wirkung des göttlichen Zornes erkennen; und hierin erscheint eine Beziehung, welche die ursprüngliche Conception des Gedankens überschreitet. Jener im Gesetz aufgestellte Unterschied zwischen Sünden aus Versehen und Sünden mit erhobener Hand (Num. 15, 22—31) hat den Sinn, daß nicht jede Gesetzübertretung dem Zorne Gottes verfällt, sondern nur die letztere Art; die Sünden aus Versehen, welche durch ein Sündopfer Vergebung erreichen können, beeinträchtigen die Zugehörigkeit zur Bundesgemeinschaft nicht. Man sollte also gemäß diesem Grundsatze erwarten, daß solche Israeliten, welche sich ihrer Bundestreue und nur in dieser Stellung ihrer Gerechtigkeit bewußt sind, keine Beziehung zwischen dem göttlichen Zorne und sich anerkennen werden.

Dieses findet nun aber doch statt, wenn auch in verschiedenen Conjuncturen. Am verständlichsten ist diejenige, welche in mehreren späteren Psalmen (79, 5—9; 80, 5—8; 85, 2—6, vgl. Ps. 60; 74; 90, 7—9) auftritt. In diesen wird die allgemeine Nothlage des Volkes, die Verunreinigung des Tempels durch Heiden, die Zerstörung Jerusalems, die Preisgebung der getödteten Israeliten an die Thiere des Feldes, die Wegführung des Volkes, der Spott der umgebenden Völker auf den wohl verdienten Zorn Gottes zurückgeführt. Die Dichter dürfen sich freilich davon ausnehmen, daß sie und ihres Gleichen an der Verschuldung des Volkes sich betheiligt haben. Aber während auf der einen Seite das Gebet des Volkes (80, 5) als Grund für die Beruhigung des göttlichen Zornes geltend gemacht wird, schließt sich der Dichter von Ps. 79, 9 in die Bitte um Vergebung der Sünden ein, durch deren Gewährung der Zorn ein Ende nehmen werde. Es ist klar, daß die Sympathie mit dem Volke der Grund ist, daß auch die Gerechten sich dem Zorne unterworfen wissen, den Gott über die Gesammtheit ergehen ließ, weil die Sympathie

mit dem Volke mit zu ihrer Gerechtigkeit gehört. Um so mehr aber tritt diese Stimmung in Geltung, wenn einerseits die Umkehr der Schuldigen in dem reuigen Gebete des Volkes ihr entgegenkommt, und wenn andererseits die Aufmerksamkeit Gottes auf die Heiden als geeignete Gegenstände seines Grimmes hingelenkt wird (79, 6. 12). Anders beschaffen sind freilich die Klagen über den göttlichen Zorn, welche die frommen Dichter unter dem Drucke ihrer eigenen frevelhaften Volksgenossen erheben. Um den Umfang der hiefür gültigen Zeugnisse festzustellen, bemerke ich, daß außer den directen Erklärungen, welche die bestimmte Leidenslage eines Einzelnen auf den Zorn Gottes zurückführen (Ps. 6, 1—8; 38, 2—15; 102, 4—12; Klgl. 3, 1—18) auch solche Aussprüche in Betracht kommen, wo die Abwendung oder die Verhüllung des göttlichen Angesichtes als der Grund des Leidens bezeichnet wird (Ps. 13, 2. 3; 22, 2. 7. 8. 13—16; 42, 10. 11; 55, 2—6; 71, 9—12). Denn anderwärts werden beide Vorstellungen als gleich geltend behandelt (Ps. 27, 9; 88, 15—17; 89, 47; Deut. 31, 17. 18; 32, 19; Klgl. 3, 43; Jes. 54, 8). Den Grund dafür, daß Gerechte ihre Bedrängnisse durch Frevler auf den göttlichen Zorn zurückführen, finde ich zunächst in dem Grade des Leidens, welcher geschildert wird. Ich meine die fast bis zur Erschöpfung ausgedehnte Hemmung der Lebensthätigkeit, namentlich die Einwirkung des Schreckens darauf, welche in den angeführten Liedern, sowie in anderen verwandten (Ps. 39, 11; 40, 13; 69, 2—5) als die Wirkung der frevelhaften Bedränger bezeichnet wird, und welche wirklich nahe herantritt an den Eindruck plötzlicher Lebensvernichtung sowie niederschlagender politischer Schicksale, denen das bundbrüchige Volk immer wieder unterlag. Die Vorstellung der Gerechten von dem Verhängniß des göttlichen Zornes über sie wurde aber befestigt, wenn sie sich ihrer Verschuldungen gegen Gott erinnerten. Das ist freilich nicht in allen der angeführten Lieder der Fall, sondern nur in wenigen (Ps. 38, 5. 6; 39, 9. 12; 40, 13; 69, 6), und bietet deshalb keinen Grund zu der Annahme, daß im Sinne des Alten Testaments der Zorn Gottes das durchgehende Correlat jedes Sündenbewußtseins sei. Wie wenig solche Reflexionen als dogmatische Gedankenverbindung verstanden werden dürfen, geht daraus hervor, daß Ps. 6 und 102 kein Sündenbewußtsein verrathen und daß in Ps. 69 neben dem Ausdruck desselben der

Gedanke eine viel breitere Ausführung findet, daß der Dichter das hohe Maaß der Leiden, welches er freilich nicht auf Gottes Zorn zurückführt, um Gottes willen, als Märtyrer seiner Sache erfahren habe (V. 7—10; vgl. 44, 18—23). Andererseits ist der Dichter von Ps. 49 zu der charaktervollen Klarheit durchgedrungen, die Mißhandlungen durch die Feinde weder als Ausdruck des göttlichen Zornes über sich, noch als Folgen seiner Sünden anzuerkennen, sondern sich überhaupt nicht zu fürchten, da er seiner eigenen Errettung durch Gott ebenso gewiß ist, wie der Vernichtung der Zwecke der Frevler. Wenn man den Ausspruch des Jeremia (10, 24) in Anschlag bringt, der allerdings ganz correct ist: „Züchtige mich Jahve, jedoch mit Maaß; nicht in deinem Zorne, daß du mich nicht aufreibest"; — so kann der Gebrauch der Vorstellung zur Erklärung der Leiden der Psalmisten nur als hypothetisch verstanden werden. Sofern sie neben der Klage über das Leiden unter dem Zorne Gottes ihre Bitte und Hoffnung auf die Errettung richten, neutralisiren sie für sich selbst den Eindruck, daß ihr Leiden wirklich von dem zürnenden Gott herkommt [15]. Auf diesem Punkte ergiebt sich wieder, was ja allgemein anerkannt ist, daß das Problem des Zusammentreffens von Leiden und sittlicher Gerechtigkeit im Umkreis der Religion

[15]) Wie mißlich es ist, die dichterischen Gedankenverbindungen zu dogmatisiren, bewährt sich auf diesem Gebiet noch an Folgendem. Indem der Dichter von Ps. 88 den Grad des vom Zorne Gottes über ihn verhängten Leidens daran anschaulich macht, daß er den Todten gleich sei, so scheint man daraus einen Belag für die Relation zwischen allgemeinem Tod und Zorn Gottes gewinnen zu können. Indessen die Dichter von Ps. 89 und 102 unterscheiden wieder deutlich zwischen dem sie treffenden Zornverhängniß und dem allgemeinen Todesverhängniß. Der Eine wendet die Kürze des Lebens vor, um Gott zu bestimmen, ihn nicht mit Zorn heimzusuchen (89, 47. 48), der Andere rechnet nicht den Tod überhaupt, sondern den Tod vor dem bestimmten Termin, „in der Hälfte der Tage" als den specifischen Beweis des Grimmes (102, 24. 25), so wie Ps. 55, 24 eine solche Abkürzung des Lebens den Frevlern, also als Zornverhängniß angewünscht ist. Deshalb ist auch Ps. 88 so zu verstehen, daß der Zorn Gottes darin erscheint, daß der Leidende schon in seiner Lebenszeit sich den Todten gleich gestellt sieht, während er erwartet, daß sein Leben nicht mit solchen Leidenserfahrungen ausgefüllt sei. Also beweist auch dieses Lied nicht, daß der Dichter das allgemeine Todesverhängniß mit dem Zorne Gottes in Beziehung gesetzt habe.

des Alten Testaments so gut wie keine Lösung, wenigstens keine allgemeingültige gefunden hat. Der Zorn Gottes, wenn seine Vorstellung durch den Grad des Leidens und ein bestimmtes Maaß von Sündenbewußtsein noch so nahe gelegt wird, kommt also in dieser Conjunctur doch nicht zu entschiedener und kategorischer Geltung, weil darin der Fall der Bundbrüchigkeit ausgeschlossen ist, der sein eigentliches Gebiet ist.

19. Nachdem für den Vorstellungskreis des Alten Testaments die Art der Erscheinung und der Spielraum des göttlichen Zornes festgestellt ist, richtet sich die Untersuchung dahin, auf welche Seite des Gottesbegriffes der Affect selbst begründet wird. In dieser Hinsicht ergiebt sich leicht, daß die bei modernen Dogmatikern gangbaren Combinationen zwischen Zorn und Liebe Gottes gar keinen Anlaß im Alten Testament haben. Wie selten sich der Gedanke im Alten Testament erhebt, daß die Liebe das Motiv der Erwählung Israels für Gott sei, ist oben (S. 96) nachgewiesen; nirgends aber wird angedeutet, daß sein Zorn aus der Empfindung verschmähter Zärtlichkeit entspringe. Ohne Anknüpfung mit dem Alten Testament ist auch die Distinction, daß Gott zwar über die Sünde zürne, dabei aber dem Sünder für seine Person Mitleiden zuwende (I. S. 580). Denn der Zorn geht immer auf die Personen, und so wie er überhaupt an Gott vorgestellt wird, ist in seiner peremtorischen Wirkung jede Modification durch eine entgegentretende Stimmung ausgeschlossen. Im alttestamentlichen Zorne Gottes ist auch niemals eine pädagogische Absicht gesetzt, durch deren Behauptung Lactantius [16]) dem Zorne bei Menschen wie bei Gott das sittliche Recht zu vindiciren suchte. In der Angabe über Jesus (Mc. 3, 5), daß er die Pharisäer ringsum mit Zorn angesehen habe, indem er traurig war über ihre Verstocktheit, ist freilich das sittliche Recht jenes Affectes ganz richtig ausgedrückt. Allein eine solche oder ähnliche Bedingtheit wird in den alttestamentlichen Zeugnissen

---

16) De ira dei ad Donatum cap. XVII: Surgimus ad vindictam, non quia laesi sumus, sed ut disciplina servetur, mores corrigantur, licentia comprimatur. Haec est ira iusta, quae sicut in homine necessaria est ad pravitatis correctionem, sic utique in deo, a quo ad hominem pervenit exemplum . . . . Ergo definire debuerunt: ira est motus animi ad coercenda peccata insurgentis.

über den Zorn Gottes niemals angedeutet. So nahe die Vorstellungen von Gottes Zorn und von seinem Erbarmen an einander gerückt werden, so werden beide Affecte niemals mit einander vermischt, sondern stets auf verschiedene Zeitmomente vertheilt, also in einer Weise auseinander gehalten, gegen welche die oben bezeichneten Annahmen verstoßen. Andererseits muß ich gegen den stillen Marcionitismus, welcher durch die Behauptungen Weber's hindurchschimmert, feststellen, daß unter den solennen Bezeichnungen der göttlichen Gnade immer das Prädicat אֶרֶךְ אַפַּיִם wiederkehrt. Gemäß seinem gütigen und huldvollen Wesen (S. 95), das er dem Bundesvolke zuwendet, ist Gott langsam zum Zorne (Exod. 34, 6; Num. 14, 18; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8; Joel 2, 13; Nahum 1, 3; Jona 4, 2; Nehem. 9, 17). Trotz aller Erfahrungen göttlichen Zornes über das treulose Bundesvolk verkündet die Prophetie, daß Gott seines Namens wegen, d. h. weil er sein Wesen offenbart, den Zorn verschiebt (Jes. 48, 9), daß er als der Heilige Israels bereit ist, den Zorn nicht auszuführen, oder ihn nicht festzuhalten (Hos. 11, 8. 9; Micha 7, 18; Ps. 30, 6; 78, 38). Indem die Propheten so oft den Zorn Gottes ankündigen, so thun sie es meistens nicht, ohne zugleich darauf zu vertrösten, daß derselbe sein Ende finden und durch das Walten der Barmherzigkeit abgelöst werden werde (Jes. 12, 1. 2; Jer. 32, 36—42; Amos 7, 1—6; Micha 7, 7—13; Ps. 85, 2—8). Dies stützt sich auf die vorausgehende Gewißheit, daß die Gnade die übergeordnete Eigenschaft Gottes ist (Klgl. 3, 31—33; Jes. 60, 10; Jona 4, 2; Dan. 9, 16), welche insbesondere als Treue gegen die einmal erwählten Bundesgenossen deren Heil als letzten Zweck sicher aufrecht erhält. Allerdings wird der Wechsel zwischen Zorn und Gnade nicht anschaulich gemacht oder erwartet, ohne daß die in ihrer Existenz bedrohten Israeliten die entsprechenden Bedingungen erfüllen. Es sind schon (S. 54) die geschichtlichen Fälle erwähnt, in welchen der Zorn Gottes über das Volk durch Fürbitte und durch gewisse Opferhandlungen zum Stillstand gebracht wird. Diese Acte haben den Sinn, daß in ihnen der Entschluß zur Erneuerung des Bundes im Namen des Volkes zur Darstellung kommt. Sie haben also ihren Werth doch nur als Ausdrücke der Umkehr des Volkes zum Gehorsam, der Bekehrung, welche von den Propheten gefordert wird, damit die Gnade an der Stelle des Zornes

Gottes wirksam werde (z. B. Jes. 10, 20—25; 27, 4—6; Jer. 18, 8; Joel 2, 13. 14; Jona 3, 8—10; 1 Kön. 8, 46—50; 2 Chron. 12, 7. 12; 30, 8. 9).

Die bestimmte Unterscheidung der Acte des Zornes und der Gnade Gottes, welche durch die Männer des Alten Testaments anschaulich gemacht wird, insbesondere aber der feststehende Charakterzug im Gottesbegriff, daß Gott den Zorn zurückhält oder aufschiebt, bieten die Probe dafür, daß die Anschauung vom zweckvollen Willen Gottes durch die Behauptung von Affecten in ihm viel weniger geschmälert oder durchkreuzt wird, als es bei oberflächlicher Anschauung erscheint. In dem bei Gott anerkannten Affect des Erbarmens erscheint der wesentliche Wille der Güte und der Lebensmittheilung ohne Beimischung von Schwäche, vielmehr nur in eindrucksvoller Färbung. Und wenn Gott im Allgemeinen vorgestellt wird als derjenige, welcher auch seines Zornes mächtig ist, so ist die Annahme nicht zu umgehen, daß die Vorstellung von dem wirklichen Zürnen Gottes von der Anerkennung seines sich selbst bestimmenden Willens umfaßt wird. Der anthropopathische Schein, als würde der Affect in Gott über die zurückhaltende Kraft seines Willens mächtig, wird durch das Gewicht des ganzen Begriffes von Gott im Alten Testament als ungültig erwiesen. Am widersinnigsten ist freilich das Resultat der Weberschen Schriftauslegung, daß der Zorn, den Gott zurückhalte oder ausschütte, doch als etwas positives, naturhaftes in ihm vorhanden sei. Denn so lange Zorn zurückgehalten wird, ist er eben wirklich nicht da; sondern man bildet diese Vorstellung nur im Verhältniß zu Reizen, welche diesen Affect für das Subject, das durch sie berührt wird, als möglich oder wahrscheinlich erscheinen lassen. Nun ist schon oben (S. 124) darauf verwiesen worden, daß die Annahme eines solchen Affectes Gottes sich auf die Erfahrung von plötzlicher, unerwarteter, erschreckender Lebensvernichtung stützt, welche die bundbrüchigen Israeliten getroffen hat. Wenn also dem Eindrucke der undankbaren Nichtachtung des persönlichsten Zweckes Gottes und der plötzlichen, erschreckenden Gegenwirkung auf die Verächter der göttlichen Gnade etwas in Gott entsprechen sollte, so konnte dieses nur als Zornaffect aufgefaßt werden. Denn in diesem giebt sich immer das Selbstgefühl der in ihrer Werthgeltung beeinträchtigten Person in momentaner Unterbrechung der bisher innegehaltenen Stimmung kund, um die erfahrene Hemmung

wegzuschaffen, in dem Maaße als die Kraft dazu vorhanden ist. Das ist die empirische Bedingtheit der Vorstellung vom Zorne Gottes im Alten Testament. Dieselbe ist jedoch zugleich ideell bedingt durch den allgemeinen Begriff von Gott, welcher vorausgesetzt ist. Das ist die Heiligkeit, die absolute Lebendigkeit und Machtfülle Gottes, in Folge deren keine Hemmung seiner Absichten etwas anderes als Vernichtung erwarten kann, für deren persönliche Erscheinung es aber auch kein passenderes Gleichniß als das des Zornaffectes giebt, welcher den Gegner überwältigt.

Daß der Zorn Gottes im Alten Testament als Modification der Heiligkeit Gottes vorgestellt wird, ergiebt sich theils aus directen Sätzen wie Josua 24, 19, theils aus der Art, wie Ezechiel in den Weissagungen gegen die fremden Völker die Zorngerichte über dieselben darauf bezieht, daß Gott sich ihnen als den Heiligen beweisen werde, d. h. daß der Gott Israels der einzige, wahre Gott sei (Ezech. 28, 22; 38, 16. 23). Hingegen bedeutet er, wie oben (S. 108) erwiesen ist, keine Modification oder Art der Gerechtigkeit Gottes, da diese nur den Heilszweck an den Gerechten verfolgt. Nur als Mittel zu dessen Durchführung tritt der Zorn gegen die Frevler mit der göttlichen Gerechtigkeit in Verbindung. Durch diese Bestimmungen wird also die alttestamentliche Vorstellung vom Zorne Gottes dahin ausgeprägt, daß er diejenige Bethätigung der absoluten Lebendigkeit des Einen wahren Gottes ist, welche gemäß seinem Bunde mit Israel sich darin bewährt, daß sie über die Brecher oder Beschädiger desselben überwältigende Vernichtung ihres Lebens oder andere Uebel verhängt, welche dem gleich zu achten sind. Auf der Stufe des alten Testaments bietet dieser Gedanke nichts Gottes Unwürdiges dar, da die Gesammtanschauung an den particularen Zweck des Bundes mit dem Einen Volk gebunden wird. Die Befriedigung in dieser Religion haftet daran, daß der Gott des israelitischen Volkes sich als den einzigen wahren Gott auch in der Vernichtung aller derjenigen erweise, welche seinem an den Bund geknüpften Zwecke sich widersetzten. Die Frage nach moralischen Bedingungen des Zornes, welche Lactantius aufwarf, um über die Congruenz dieses Affectes mit dem Begriff Gottes zu entscheiden, tritt erst auf dem Boden der christlichen Religion auf und wird zweckmäßiger ignorirt, wenn es sich zunächst darum handelt, die Vorstellung zu erheben, welche dem Umkreis der

frühern Religionsstufe angehört. Wer im Stande ist sich auf diese zurückzuversetzen, wird die Folgerichtigkeit derselben zu dem allgemeinen Begriff von Gott unter Voraussetzung der empirischen Veranlassungen nicht verkennen.

20. Es kann nun wohl keinem Zweifel unterliegen, daß der alttestamentliche Begriff vom Zorne Gottes den Schlüssel für den Gebrauch des Ausdruckes im Neuen Testament darbietet. Man muß an die Fälle, in denen der göttliche Zorn daselbst erwähnt wird, mit dem Vorurtheile treten, daß derselbe als Act vorgestellt wird, welcher sich auf die Lebensvernichtung solcher Menschen bezieht, welche die Bundesabsicht Gottes durch sündiges Handeln durchkreuzen. Freilich bringt es der Gesichtskreis des Neuen Testaments mit sich, daß nicht mehr der alte Bund mit Israel, sondern die durch Christus offenbare Heilsabsicht für alle Völker den Maaßstab für die Widersetzlichkeit bildet, welche dem Zorne Gottes anheimfällt. Allein hiedurch wird das Schema der Vorstellung nicht verändert. Um so mehr aber wird sich die Abhängigkeit der Vorstellung im Neuen Testament von ihrer alttestamentlichen Ausprägung bewähren, als die Schriftsteller des Neuen Testaments keinen Anlaß dazu nahmen, die Vorstellung aus unmittelbarer Erfahrung von Neuem zu bilden. Die Geschichte der christlichen Gemeinden, welche direct und indirect in den Schriften des Neuen Testaments zur Darstellung kommt, bietet nämlich eben solche Wechselfälle dar, wie die Geschichte des israelitischen Volkes, an denen sich die Vorstellung vom Zorne Gottes entwickeln konnte. Allein in diesen Fällen befolgt die Beurtheilung der Apostel nicht den Gesichtspunkt des göttlichen Zornes. Derselbe wird vielmehr nicht ausgesprochen bei der Katastrophe des Ananias und der Sapphira, obgleich die Begehung der Unwahrheit gegen Gott mit plötzlicher Lebensvernichtung bestraft wird (Act. 5, 1—11). Man dürfte ferner erwarten, daß Paulus den Fall der blutschänderischen Ehe zu Korinth gemäß Lev. 18, 29 als Object des göttlichen Zornes behandelt hätte. Allein so gewiß die von ihm gemeinte Strafe des Frevlers als Vernichtung des sinnlichen Lebens verstanden werden muß, so enthält er sich in demselben Maaße der Anwendung des Begriffs vom göttlichen Zorne, als er auf die Errettung der Person am Gerichtstage rechnet (1 Kor. 5, 5). Der Mißbrauch des Herrn=

mahles zu Schwelgerei und Lieblosigkeit gegen die Aermeren ist gewiß nicht weniger im Widerspruch mit der Bestimmung der Gemeinde Gottes, als wenn fremdes Feuer vor Jahve gebracht, (Lev. 10, 1. 2) oder das Recht von Wittwen und Waisen gekränkt wurde (Exod. 22, 21—23). Allein die Strafe, welche darauf erfolgt ist, Krankheit und frühzeitigen Tod, bezeichnet Paulus ausdrücklich als Erziehungsstrafe, welche der Verdammniß, die die Welt erfährt, vorbeugen soll (1 Kor. 11, 30—32). Paulus spricht es mit Bestimmtheit aus, daß eine Reihe von Untugenden und Lastern die Christgläubigen an dem zukünftigen Eintritt in das Reich Gottes verhindern werde (1 Kor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19—21). Allein er macht von dem Grundsatze nicht die Anwendung auf die korinthischen Christen, welche er eben der Unrechtlichkeit und Betrügerei gegen Gemeindegenossen beschuldigt hatte, um ihnen die Ausschließung vom Reiche Gottes zu erklären; sondern er spricht das Vertrauen aus, daß man den Untugenden abgesagt habe, indem man in die christliche Gemeinde eingetreten sei (1 Kor. 6, 11). Auch der Verfasser des Hebräerbriefes beleuchtet die Absonderung von der Gemeinde, welche mit der Vorliebe für jüdische Dankopfermahlzeiten zusammentrifft, durch den Grundsatz der Zornwürdigkeit der freiwilligen Sünde des Abfalls (10, 26—31) nicht so, daß er ein kategorisches Urtheil über die Schuldigen fällt, sondern nur im Sinne der Warnung mit dem Vorbehalte, daß es nicht so schlimm stehe, und daß Gott sein Heilswerk an den Lesern nicht unvollendet lassen werde (6, 9. 10). Die Briefe in der Apokalypse beurtheilen die nikolaitische Unsitte, nämlich die Praxis des radicalen Heidenchristenthums, sichtlich als Verletzung der Grundbedingungen der christlichen Gemeinde; die Bilder, in denen Strafen dafür gedroht werden, schlagen durchaus in die alttestamentliche Anschauung vom Zorne Gottes ein; aber dieses directe Wort fehlt, und die Absicht geht dahin, durch die Drohung der Strafen Sinnesänderung hervorzurufen (Apok. 2, 16. 21. 22). Man könnte dieses Verfahren vielleicht daraus erkären, daß keine unmittelbare Erfahrung von plötzlicher Lebensvernichtung solcher Mitglieder christlicher Gemeinden gemacht worden war; allein bei Ananias und Sapphira, sowie bei den frivolen Theilnehmern am Herrnmahl in Korinth lag doch auch dieser Anlaß zur Bildung der Vorstellung vom göttlichen Zorne vor. Man kann also nicht umhin zu vermuthen, daß der

ideelle Factor, der zu jener Vorstellung des Alten Testaments gewirkt hat, in der christlichen Gottesanschauung eine gewisse Veränderung erfahren hat.

Unbedingt ausgefallen wird er nicht sein, da die Vorstellung vom Zorne Gottes doch im Neuen Testament fortgesetzt wird. Dies ist aber nur der Fall in der eschatologischen Anwendung, welche die Propheten mit der Schilderung des Endgerichtes verbunden haben, und welche in ihrer typischen Form in den christlichen Gedankenkreis übernommen worden ist. An der Schwelle desselben steht die Erklärung des Täufers, durch die von ihm geforderte Sinnesänderung könne man *φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς* (Mth. 3, 7; Luc. 3, 7). In die eschatologische Rede Jesu bei Lucas (21, 23. 24) ist eine Verkündigung des Zorngerichtes über das israelitische Volk eingelegt, welche auf Tödtung und Verbannung und auf Verunreinigung Jerusalems durch die Heiden lautet, und welche in der Rede bei Marcus nicht vorkommt; sie ist eine Zusammenfassung von Nachklängen aus dem Alten Testament. Bei Paulus aber ist es die Anschauung des Endgerichtes, an welchem Jesus die Seinigen rettet *ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης* (1 Thess. 1, 10), und an welchem zugleich *ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* (Kol. 3, 6; Eph. 5, 6). Denn der futurische Sinn von *ἔρχεσθαι* ist bekannt. Der bevorstehende Zeitpunkt ist der Tag des Herrn als der Tag des Zornes (Röm. 2, 5. 8; Hebr. 10, 25. 27; Apok. 6, 16. 17) nach dem Sprachgebrauche der Propheten. Dahin weisen auch die anderen Erwähnungen des Apokalyptikers (11, 18; 14, 10; 16, 19; 19, 15), in welchen die charakteristischen von Propheten gebrauchten Bilder widerklingen (Jer. 25, 15; Jes. 51, 17. 22). Danach sind ferner andere Anspielungen des Paulus zu normiren, daß nachdem wir jetzt in dem Blute Christi gerechtgesprochen sind, wir durch ihn vor dem Zorne (nämlich des Gerichtstages) werden gesichert werden (Röm. 5, 9); und daß uns Gott nicht zum Zorn, sondern zum Erwerbe des Heiles durch Christus bestimmt hat (1 Thess. 5, 9). Denn die eschatologische Bestimmtheit des Begriffes *σωτηρία* (Röm. 8, 24; 13, 11; Phil. 1, 28) entscheidet für die gleiche Art des entgegengesetzen Begriffes *ὀργή*. Auch das Prädicat Gottes als *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν* (Röm. 3, 5) wird im folgenden Verse in die Beziehung auf das zukünftige Gericht über die Welt gesetzt; und

auf nichts anderes kann der Ausspruch des Paulus gedeutet werden, daß das Gesetz, anstatt das Heilserbe zu vermitteln, nur den Zorn herbeiführt (4, 15), nämlich indem es zunächst zur Uebertretung reizt.

Es ist klar, daß alle diese Erklärungen außer der letzten den Zorn Gottes auf die active Widersetzlichkeit gegen die Heilsoffenbarung beziehen (*ἀπείθεια* Kol. 3, 6; *ὑπεναντίοι* Hebr. 10, 27); zugleich aber drängt sich der Eindruck auf, daß Paulus diese Gedankenverbindung in einer so dogmatisch festen Weise vollzieht, daß alle die Merkmale ausfallen, in welchen sonst der Zorn als ein Affect Gottes vorgestellt wird. Dies ist namentlich im Vergleich mit dem Verfasser des Hebräerbriefes deutlich, welcher noch die ursprünglichen Bilder des verzehrenden Feuers wiederholt (10, 27; 12, 29), und es wird bestätigt durch die Haltung des Ausspruches des Paulus Röm. 9, 22. Daß derselbe eschatologische Beziehung hat, erkennt man aus der vollständigen Bezeichnung der *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, denn das Verderben, zu welchem die Gegenstände des Zornes fertig sind, wird am Gerichtstage verhängt. Von diesen wird nun gesagt, daß Gott sie in großer Geduld getragen habe, indem er an ihnen seinen Zorn bethätigen und seine Macht kund thun will. Die Geduld Gottes schließt hier nicht eine Absicht auf die Bekehrung der Genannten in sich, vielmehr ist diese durch die begleitende Absicht der Zornerweisung ausgeschlossen. Aber eben die Reflexion auf diese göttliche Absicht und auf die Umstände, unter denen sie festgehalten sein soll, verräth eine charakteristische Abweichung von dem ursprünglichen Gepräge der Vorstellung vom Zorne Gottes. Die endgültige Verderbung gewisser Menschen, welche Gott vorher beschlossen hat, und welche er in seiner Absicht aufrecht erhält, indem er gleichzeitig Geduld walten läßt, d. h. jene nicht unsanft berührt, tritt aus den allgemeinen Bedingungen des Zornaffectes hinaus; sie ist nur als ein objectives Verhängniß dem Willensentschlusse Gottes untergeordnet. Dieses Ergebniß beleuchtet auch alle übrigen Aeußerungen des Paulus über den Zorn Gottes als Attribut der schließlichen Gerichtsentscheidung; um so mehr, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Apostel sich dessen entschlägt, das Urtheil des göttlichen Zürnens auf gegenwärtige Erscheinungen in christlichen Gemeinden anzuwenden.

Allein es fragt sich, ob diese Beobachtung durchgängig bewährt werden kann, oder ob Paulus nicht doch die Vorstellung auf gegenwärtige Erscheinungen wenigstens im Judenthum und im Heidenthum anwendet. Daß dies der Fall sei, scheint zunächst für die Juden sich aus 1 Thess. 2, 16 zu ergeben. Der Satz: *ἔφθασε δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* bildet den antithetischen Abschluß zu der Bezeichnung der Feindseligkeiten der Juden gegen das Christenthum, welche darin ihre Höhe erreichen, daß dieselben die Predigt des Paulus an die Heiden hemmen. Indem hierin die Tendenz auf die allseitige Vollendung der Sünden der Juden aufgezeigt wird, dient jener abschließende Satz dazu, um die Besorgniß zu verscheuchen, welche die Christen über die jüdischen Verfolgungen empfinden möchten. Das göttliche Strafverhängniß, welches der Apostel in der gegenwärtigen Lage des jüdischen Volkes erkennt, dient dazu, den Schein der Gefahr menschlicher Feindseligkeit auszugleichen. Mag man nun *εἰς τέλος* auf *ἔφθασε* beziehen, oder auf *ἡ ὀργή*, wozu es keiner Wiederholung des Artikels bedarf, so ist es klar, daß Paulus das Urtheil in der Erinnerung an so viele Weissagungen der Propheten fällt, in welchen verkündigt wird, daß der angedrohte Zorn Gottes nicht zurückgezogen wird. Wenn es auch Jes. 57, 16 (vgl. Ps. 103, 9) heißt: וְלֹא לָנֶצַח אֶקְּצוֹף, so bietet umgekehrt Zephanja 1, 18 die Vorstellung von dem Zorne dar, welcher ein Ende mit allen Bewohnern des Landes macht. Daß also dieses Verhängniß gegenwärtig eingetreten sei, erkennt Paulus aus der Anwendung einer prophetischen Autorität. Hiedurch ist erklärt, warum er sich ein Urtheil dieses Inhaltes für die Gegenwart gestattet, und zugleich ist der eschatologische Sinn des göttlichen Zornes bewahrt. Es hat endlich keinen Einfluß auf die Beschaffenheit dieses Urtheils, daß Paulus späterhin im Römerbrief 11, 25—27 wiederum die Bekehrung des israelitischen Volkes voraussagt, eben auf Grund anderer prophetischer Stellen.

Es ist die unter den Auslegern des Römerbriefes vorherrschende Ansicht, daß das Cap. 1, 18 ausgesprochene Urtheil über die Offenbarung des göttlichen Zornes seine Ausfüllung dadurch erhalte, wie von V. 24 an das von Gott verfügte Verhängniß tiefster Unsittlichkeit der Heiden geschildert wird. In diesem Falle würde wiederum von jener Vorstellung eine Anwendung

auf die Gegenwart gemacht. Da nun aber die einzige gleichartige Behauptung 1 Theſſ. 2, 16 den eſchatologiſchen Begriff des göttlichen Zornes nicht verleugnet, ſo wird zu erwägen ſein, ob Paulus wirklich an dieſer einzigen Stelle eine Ausnahme von der durchgängig befolgten Anſchauung begeht, oder ob nicht doch auch hier der Zorn Gottes in der Beziehung auf das Endgericht verſtanden werden muß. Zu dieſem Zweck muß aber der Zuſammenhang der Rede des Paulus feſtgeſtellt werden. Der Apoſtel hat in V. 16. 17 das Thema des erſten Theiles des Briefes ausgeſprochen. Das Evangelium, deſſen er ſich nicht ſchämt, iſt Gotteskraft zum Heil für die Glaubenden. Denn in ihm wird Gottesgerechtigkeit aus Glauben enthüllt. Die Bezeichnung dieſes ſpeciellen Inhaltes der apoſtoliſchen Verkündigung dient als Erkenntnißgrund für den göttlichen Werth dieſer menſchlichen Rede, welcher vorher in formeller Beziehung als Kraft angegeben war. Obgleich nun V. 18 offenbar dem Satze V. 17 nachgebildet und durch *γάρ* mit demſelben verknüpft iſt, ſo bemühen ſich doch die Ausleger vergeblich, eine ganz genaue und erſchöpfende logiſche Beziehung zwiſchen beiden zu ermitteln. Dieſes iſt auch Hofmann nicht gelungen. Denn V. 18 hat nicht den von ihm angegebenen Inhalt, daß alles, was den Menſchen außer dem Evangelium zu wiſſen gethan ſein mag, weil es nicht Offenbarung von Gottesgerechtigkeit iſt, undienlich ſein muß, ihnen zum Heil verhelfen. Der Inhalt des V. 18 hat nicht dieſen negativen und nicht dieſen unbeſtimmten Sinn, und geſetzt, er hätte ihn, ſo würde dadurch nichts für die Behauptung über das Evangelium bewieſen. Der V. 18 beginnt vielmehr den Beweis für das Thema, welcher ſich durch verſchiedene Glieder bis zum Schluſſe von Cap. 3 erſtreckt; dieſe Abſicht wird durch *γάρ* ausgedrückt. Der Beweis beginnt mit einer Ueberzeugung, welche Paulus als die ſeiner Leſer vorausſetzt, welche abgeſehen von ſeinem Evangelium nach der Autorität der altteſtamentlichen Propheten gilt. Dieſe Behauptung bezieht ſich auf ein möglichſt entgegengeſetztes Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen, als welches in ſeinem Evangelium enthüllt wird; und um dieſen Gegenſatz möglichſt hervortreten zu laſſen, kleidet er den Gedanken in gleiche Form der Rede wie die Angabe über ſein Evangelium. Aber gerade die Analogie der gewählten Ausdrücke läßt die Verſchiedenartigkeit der verglichenen Thatſachen erſt recht deutlich

hervortreten, und deshalb haben die Dimensionen der Aussage in V. 17 keinen Einfluß auf die Dimensionen der in V. 18. Wenn in diesem Verse für uns etwas unklar oder zweifelhaft ist, so ist die Entscheidung vielmehr aus dem Folgenden zu ermitteln, und aus derjenigen Anschauung vom göttlichen Zorn, die man sonst bei Paulus nachweisen kann. Nun ist der Ausspruch über den göttlichen Zorn in voller Congruenz mit der im Alten Testament herrschenden Auffassung, insofern ihm die Beziehung nicht auf die Sünde überhaupt, sondern auf die Sünde der Menschen gegeben wird, welche durch Ungerechtigkeit die Wahrheit unwirksam machen. Denn diese Sünde ist der des Bundbruches analog. Der Ausspruch ist ferner nicht so beschaffen, als ob das Attribut zu dem unbestimmten *ἀνθρώπων* partitiven Sinn hätte, oder als ob Menschen gedacht würden, welche die Wahrheit nicht unwirksam machten. Denn die folgende Rede zeigt, daß Paulus alle Menschen in der bezeichneten Eigenschaft zusammenfaßt. Nun ist aber dieselbe nicht mehr nach dem direct alttestamentlichen Maaße gemeint, als die Durchkreuzung der Bundesabsicht Gottes durch untreue Israeliten und feindliche Völker, sondern nach dem Maaßstabe der Uroffenbarung, welche von der falschen Religion des Heidenthums vorausgesetzt wird, indem sie in diesem Kreise durch positiven Abfall von der Wahrheit unwirksam gemacht wird. Deshalb richtet sich die folgende Rede ausschließlich auf das Heidenthum, bis auch die Juden unter das Resultat subsumirt werden. Jedoch kann der V. 19 nicht den Grund, d. h. den zureichenden Grund für die Enthüllung des göttlichen Zorns über die bezeichneten Menschen angeben. Denn nicht der Besitz der von Gott gewirkten Gotteserkenntniß begründet jenes Strafverhängniß, sondern nur die specifische Nichtachtung solchen Besitzes. Vielmehr erklärt V. 19 die vorher ausgesprochene Beziehung der *ἀλήθεια* auf die Menschen, welche der Zorn trifft; und nachdem die göttliche Mittheilung der Erkenntniß Gottes in V. 20 specificirt ist, bezeichnet V. 21—23 den subjectiven Grund und die ersten Formen jenes *κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ*, wodurch die Menschen sich gegen Gott in einem Grade verschuldet haben, welcher dem Bundbruche der Israeliten gleichsteht. Nun wäre es ja möglich, daß nachdem die Eigenthümlichkeit der dem Zorne Gottes unterliegenden Menschen so erklärt ist, mit V. 24 die Beschreibung

der *ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ* beginnt. An sich kann es unter den Gedanken des göttlichen Zornes fallen, daß Gott den Abfall der Menschen mit Verstrickung in alle mögliche Sünden erwidert hat. Jedoch die Wendung, welche die Rede des Apostels in 1, 32 nimmt, nöthigt von dieser Deutung abzustehen. Zu welchem Zweck wird denn auf den Fall geachtet, daß es Menschen giebt, welche die Verwerflichkeit aller der angeführten Sünden erkennen? zumal wenn dabei vorausgesetzt ist, daß man mit der Aburtheilung Anderer die gleiche Schlechtigkeit verbindet? Wenn 1, 24—31 die Wirkungen des göttlichen Zornes im Rückblick auf V. 18 bezeichnet sind, so ist gar nicht verständlich, warum die besondere Klasse von Menschen ins Auge gefaßt wird, die wenn sie auch durch sittliches Urtheil sich von den Anderen unterscheiden, doch ebenso wie diese die Spuren des göttlichen Zornes an sich tragen. Und nun wird von diesen der Anlaß genommen auf die Schlußoffenbarung des göttlichen Zornes überzuleiten, welche denen bevorsteht, welche der Wahrheit ungehorsam sind und der Ungerechtigkeit gehorchen (2, 5—8). Die hier gebrauchten Ausdrücke stehen jedoch dem Appositionssatze in 1, 18 so nahe, daß die andere Möglichkeit sich erhebt, nämlich, daß der mit 1, 19 beginnende Zusammenhang bis 2, 4 reicht, und daß erst mit 2, 5 der Hauptsatz über die Offenbarung des göttlichen Zornes wieder aufgenommen wird. Indem nun diese Möglichkeit verfolgt wird, so ergiebt sich, daß der Gedanke des *κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ* noch nicht erschöpft ist durch die Schilderung des Beginnes des Götzendienstes, und andererseits, daß die Merkmale des *ἐπιγνῶναι τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ* und des *κρίνειν τὸν ἕτερον*, womit doch der volle Umfang der Uebertretung verbunden ist, unter den Besitz der Wahrheit fallen, welchen die Menschen durch ihre Ungerechtigkeit unwirksam machen. Die Menschen, welche die göttliche Wahrheit durch Ungerechtigkeit unwirksam machen, werden in zwei abgestuften Arten eingeführt, als die, welche im Götzendienst das Bewußtsein der ursprünglichen Offenbarung eingebüßt haben, und als die, welche die aus dem Götzendienst entsprungene Unsittlichkeit als solche beurtheilen, durch ihr Handeln aber an ihr Theil nehmen. Wird also 1, 32—2, 4 noch durch das Thema beherrscht, welchem sich auch 1, 19—23 unterordnen, so gehört die dazwischen geschilderte Sündhaftigkeit, obgleich sie als göttliche Strafvergeltung dargestellt ist, nothwendig auch dazu, um das *κατέχειν τὴν*

ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ zu beschreiben, und nicht zur Ausführung der ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ. Dieser Gedanke findet vielmehr seine Bestätigung erst 2, 5—8. Daran bewährt sich aber, daß Paulus im Einklang mit allen seinen übrigen Aeußerungen auch 1, 18 den Zorn Gottes eschatologisch versteht. Was Hofmann behauptet, um dieses Ergebniß zu umgehen, hängt einmal davon ab, daß er sich vorgeblich zutraut, V. 18. 19 als Erkenntnißgrund für V. 17 zu verstehen, ferner davon, daß er ohne biblischen Beweis alle Uebel in der sündigen Welt für Offenbarungen des göttlichen Zornes ausgiebt, endlich davon, daß er dem Apostel vorschreibt, er müßte ἀποκαλυφθήσεται geschrieben haben, wenn er den Zorn des göttlichen Endgerichts meinte. Das ist nur nicht die Art, in welcher Paulus auch sonst dieses Gebiet der Zukunft berührt. Alles vielmehr, was ihm in dieser Hinsicht auf Grund der alttestamentlichen Weissagung gewiß ist, drückt er auch sonst in präsentischer Rede aus, z. B. daß der Gerichtstag in Feuer enthüllt wird (1 Kor. 3, 13), ein Satz, der um so charakteristischer ist, als er umgeben ist von mehreren futurischen Sätzen über Dinge, die dann eintreten werden, die jedoch nicht in der Weissagung schon vorweg bestimmt sind. Mit Beziehung auf das zukünftige Gericht heißt Gott präsentisch ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (Röm. 3, 5), und in derselben Gewißheit drückt sich Paulus auch in der vorliegenden Stelle präsentisch aus, indem er durch ἀπ' οὐρανοῦ verständlich genug die Erscheinung des Endgerichtes seinen Lesern vor Augen rückt. Endlich will ich noch hinzufügen, daß Hofmann's Bemerkung: „Da Zorn eine innere Erregung ist, welche zwar nach Außen geht, aber so lange im Innern verschlossen ist, bis sie sich äußert, so kann der Apostel von einer Offenbarung des göttlichen Zornes sprechen", — nicht so allgemein gültig ist, wie sie sich giebt. Zorn ohne Aeußerung ist nicht Zorn; eine von jeder Aeußerung zurückgehaltene, nicht einmal in einer Geberde erscheinende Regung des Affectes wird nach meiner Erfahrung stets durch die entgegenwirkende Ueberlegung so verändert, daß sie sich vom Zorne wesentlich unterscheidet; und Paulus braucht ἀποκαλύπτειν auch so, daß das, was enthüllt wird erst durch die Enthüllung wirklich wird und nicht vorher in einer Gestalt der Wirklichkeit vorausgesetzt ist (Röm. 1, 17; 8, 18; 1 Kor. 3, 13; Gal. 3, 23).

Es würde eine totale Abweichung von der ganzen biblischen

Auffassung des Zornes Gottes sein, wenn Eph. 2, 3 dieser Begriff auf die Erbsünde bezogen würde. Es ist schon oben (S. 119) dagegen bemerkt worden, daß die durch Augustin eingeführte Erklärung des Satzes den Begriff des activen Zornes in den des habituellen Hasses Gottes verschiebt; dazu kommt aber die andere Einwendung, daß jene Wirkung Gottes sonst nur auf active Sünden specifischen Grades bezogen wird. Es ist also von vorn herein nicht wahrscheinlich, daß hier die angestammte Sünde abgesehen von aller Bethätigung jenem Verhängniß unterworfen würde. Der Satz *ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς* ist das zweite Glied zu dem Relativsatze *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε*. Derselbe hat den Sinn, daß die gesammten Christgläubigen, welche von den vom Teufel gegenwärtig beherrschten Söhnen des Ungehorsams unterschieden werden, früher sich in derselben Sünde bewegten, wie diese. Der zweite Satz fügt hinzu, daß sämmtliche Christgläubigen früher ebenso wie die Uebrigen, nämlich wie die Söhne des Ungehorsams, Zornkinder von Natur gewesen seien. Die Augustinische Erklärung dieses Satzes kommt nun so zu Stande, daß sie denselben auf ein neues Object bezieht, welches über die Beziehung des Satzes *ἀνεστράφημεν* hinauslåge. Diese Voraussetzung aber ist nicht nothwendig; der zweite Satz kann dieselbe Thatsache bezeichnen, wie der erste. Die Voraussetzung der Augustinischen Erklärung wird aber unrichtig sein, wenn diese sich in einer durchgreifenden Abweichung von dem Sprachgebrauch und der überall herrschenden Beziehung des Zornes Gottes vollzieht. Das Wort *φύσει*, welches zu *τέκνα ὀργῆς* gehört, kann nun freilich das Merkmal des Angestammten im Gegensatz zu der eigenen Bethätigung bezeichnen (Gal. 2, 15); aber auch dieses ist nicht der einzig mögliche Sinn des Wortes. Denn Röm. 2, 14 wird es für eine selbständige Bethätigung gebraucht, welche nur nicht durch eine positive Auctorität, durch eine *θέσις* geleitet ist, und derselbe Gegensatz bedingt auch den Gebrauch des Wortes Gal. 4, 8; Röm. 11, 21. In dieser Richtung erklärt würde also der Ausspruch dahin lauten, daß die Christen früher Zornkinder gemäß ihrer natürlichen Selbstthätigkeit waren, indem sie jetzt gemäß der christlichen Gnadenbestimmung, *θέσει* Kinder der Liebe Gottes sind. Diese Erklärung gewinnt nun an Wahrscheinlichkeit, wenn der Zusammenhang des V. 3 mit dem Vorhergehenden und mit dem Folgenden beachtet wird. Denn der Doppelsatz, in welchem

die frühere Zusammengehörigkeit der Christgläubigen mit denen ausgesprochen wird, welche in ihrer gegenwärtigen Selbstthätigkeit Söhne des Ungehorsams sind, würde gemäß der vorgeschlagenen Erklärung das Prädicat *τέκνα ὀργῆς* indirect auch für die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* geltend machen, und zwar nach demselben Maaßstabe der Selbstthätigkeit, nach welchem dieses analoge Prädicat gebildet ist. Im umgekehrten Falle hingegen würde durch *ὡς καὶ οἱ λοιποί* eine nachträgliche Vervollständigung des Charakters der *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* erfolgen, welche die Sicherheit des Gedankenganges beeinträchtigt. Endlich aber wird die Augustinische Erklärung dadurch unwahrscheinlich, daß die folgende Rede über die Gnadenwirkung durch Christus keine vorausgegangene Aussage über die Erbsünde berücksichtigt. Denn die Wiederbelebung, welche wir in der Gemeinschaft mit Christus erfahren, wird gegen den Todeszustand gerichtet, der in den activen Uebertretungen besteht; und demnach ist es nicht wahrscheinlich, daß vorher die Erbsünde der Christen neben ihrer frühern activen Sünde in Betracht gezogen sein sollte. Dies ist nun aber auch unmöglich in dem streitigen Satze der Fall, da man durch den biblischen Sprachgebrauch von *ὀργή* darauf hingewiesen ist, daß immer nur active Sünden als dessen Anlaß gedacht sind. Also hat der zweite Satz in V. 3 nur den Sinn, zu der frühern sündigen Selbstthätigkeit, in welcher die jetzigen Gläubigen ihre Gemeinschaft mit den gegenwärtigen Söhnen des Ungehorsams bewiesen haben, die Lage gegen Gott hinzuzufügen, in welche sie dadurch ebenso gekommen waren, wie jene. Aber auch unter diesen Umständen bewährt sich an der Stelle der eschatologische Sinn von *ὀργή*. Wenn die Gläubigen nicht durch die Wiederbelebung mit Christus von den Söhnen des Ungehorsams geschieden worden wären, so würden sie ebenso wie diese (5, 6) im Gerichte den Zorn Gottes erfahren. In ihrer Gemeinschaft mit diesen war ihnen der zukünftige Zorn Gottes so sicher, daß sie an der Bestimmung dazu ihre Qualität hatten. Denn in diesem Sinne werden auch sonst zukünftige Erfahrungen zu Bezeichnungen gegenwärtiger Qualität gebraucht, in den Formeln *υἱὸς γεέννης* (Mt. 23, 15), *υἱὸς ἀπωλείας* (Joh. 17, 12), *υἱοὶ ἀπωλείας* (2 Petr. 2, 14). So erprobt sich das Ergebniß der bisherigen Untersuchung auch an diesem Ausspruch.

21. Ist also der eschatologische Sinn des Zornes Gottes für alle Aussprüche des Paulus, welche ihn nennen, festgestellt, so müssen die Personen noch genauer bestimmt werden, welche Paulus mit dem Gerichtszorne Gottes in Beziehung setzt. Allein hier könnte der erste Ueberblick den Eindruck hervorrufen, daß Widersprüche zwischen den einzelnen Stellen, und zwar nicht blos der verschiedenen Briefe obwalten. Der Zorn steht einmal allen Menschen bevor, da alle Gesetzübertreter sind, und alle die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unwirksam machen (Röm. 4, 15; 1, 18). Andererseits ist der Zorn Gottes nur denen gewiß, welche in qualificirtem Ungehorsam gegen Christus verharren (Kol. 3, 6; Eph. 2, 3; 5, 6); hingegen werden die Gläubigen von der Erfahrung des Gerichtszorns ausgenommen werden, und zwar durch den Schutz Christi gemäß ihrer durch ihn vermittelten Rechtfertigung im Glauben (1 Thess. 1, 10; Röm. 5, 9). Hiebei ist vorausgesetzt, daß dieselben gemäß ihrer im frühern Leben begangenen Sünden auch im Endgericht noch von dem Zorne Gottes bedroht sind, und nur durch das momentane Einschreiten Christi vor der Erfahrung desselben geschützt werden; andererseits jedoch wird ausgesprochen, daß der Gerichtszorn Gottes von ihm nur gewissen Sündern, den Gefäßen des Unterganges, nicht aber den Gläubigen vorherbestimmt sei, welche vielmehr zum Besitze des Heiles erwählt sind (Röm. 9, 22; 1 Thess. 5, 9; 2 Thess. 2, 13. 14). Will man also nicht dabei stehen bleiben, daß Paulus eine verworrene Vorstellung von der Sache habe, so ist kein anderer Weg zur Ausgleichung dieser Unebenheiten zu finden, als daß man zwischen den Standpunkten unterscheide, von denen aus die verschiedenen Urtheile gebildet sind. Nun wird im Römerbrief die in Cap. 1, 16. 17 als Inhalt des Evangeliums angekündigte Gottesgerechtigkeit aus Glauben, welche von Cap. 3, 21 an beschrieben wird, in dem dazwischen liegenden Abschnitt antithetisch erläutert durch die Nachweisung, daß alle Menschen, zunächst die Heiden, dann die Juden dem Gerichtszorn Gottes verfallen sind. Die als offenkundige Thatsache angenommene Uebertretung des Naturgesetzes durch die Heiden und des mosaischen Gesetzes durch die Juden wird an der gewöhnlichen jüdischen Vergeltungslehre gemessen, und gezeigt, daß diese nur die einseitige Anwendung finde, daß das Zorngericht Gottes den Menschen bevorstehe[17]). Diese

[17]) Das Nähere darüber siehe unten unter § 35.

Beurtheilung der Gesammtlage der Menschen ist also nach einem Gesichtskreise bemessen, der gegen die Gewißheit der Erlösung durch Christus indifferent ist; und als das Gegenstück zu der folgenden Auseinandersetzung der im Evangelium enthüllten Gottesgerechtigkeit richtet sich diese Betrachtung nach einem Grundsatze, der aus der gemeinjüdischen Ueberzeugung acceptirt wird. Nun findet das so bedingte Ergebniß der allgemeinen Zornwürdigkeit der Menschen seinen Gegensatz an dem Inhalte des Evangeliums, daß die Gläubigen durch Christus die Rechtfertigung empfangen, welche ihren Frieden mit Gott, und die Gewißheit des zukünftigen Heiles, unter der Bedingung der Ausdauer und Erprobung zur Folge hat (Röm. 5, 1—5). Es geschieht also in der Erinnerung an das vorläufige Urtheil über die Gesammtheit der Uebertreter, zu welchen auch die Gläubigen früher gehörten, wenn in diesem Zusammenhang (V. 9) ausgesprochen wird, daß Christus sie vor dem Gerichtszorne schützt (vgl. 1 Thess. 1, 10); in derselben Rücksicht ferner werden die Gläubigen als solche bezeichnet, welche früher Zorneskinder waren (Eph. 2, 3). Allein indem nun andererseits gemäß der positiven christlichen Erkenntniß der Weltordnung die Erlösung der Gläubigen durch Christus als die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes vorgestellt und der Erfolg des zukünftigen Gerichtes auf die vorhergehende göttliche Heilsabsicht zurückgeführt wird, so ergiebt sich, daß die Gläubigen obgleich sie vorher dem allgemeinen Verhängniß der Sünde verfallen waren, doch von vorn herein nicht unter die Bestimmung zur Erfahrung des Zornes subsumirt waren (1 Thess. 5, 9), daß vielmehr dieser Ausgang von Gott nur denen zugedacht ist, welche sich durch die *ἀπείθεια* gegen die Erlösung durch Christus entscheiden (Röm. 9, 22; Kol. 3, 6).

Man muß diese beiden Standpunkte des Paulus wohl unterscheiden, um nicht Ansprüche an seine Vorstellung von der Erlösung zu machen, welche er faktisch nicht befriedigt. Wenn man es nämlich für das definitive, dem Standpunkt der christlichen Erkenntniß des Paulus entsprechende Urtheil hält, daß alle Menschen dem göttlichen Zorne verfallen sind, und wenn man dann die eschatologische Bestimmtheit dieses Begriffes ignorirt, so ergiebt sich freilich die Erwartung, daß Paulus die Erlösung der Gläubigen durch Christi Tod als Erlösung vom Zorne Gottes vorgestellt habe. Allein es fehlt jede directe Erklärung dieses Inhaltes

in seinen Briefen; er bezeugt blos als Folge der Rechtfertigung der Gläubigen deren zukünftige Exemtion vom göttlichen Zorne durch Christus. Aber eben dieser Gedanke ist noch entworfen von dem vorchristlichen Standpunkte aus, auf welchem die Beobachtung der allgemeinen activen Sünde das Urtheil nach sich zieht, daß der Zorn Gottes alle Menschen treffen wird (Röm. 4, 15). Hingegen erscheint der Maaßstab der specifisch christlichen Beurtheilung der Menschengeschichte in dem Gedanken, daß die Erlösung der Gläubigen durch Christus in der vorausgehenden Absicht Gottes begründet sei, welche unabhängig von der Geschichte der menschlichen Sünde und über dieselbe mächtig ist, und deshalb deren Vermehrung als ein Mittel der Begnadigung angeordnet hat. Von hier aus folgt ferner, daß nur die Verweigerung des Gehorsams gegen die Gnade Gottes den Anlaß zur Verhängung des vorherbestimmten Gerichtszornes abgeben wird; und die Kehrseite davon ist, daß diejenigen, welche erlöst sind, schon durch die vorausgehende Erwählung Gottes außer Beziehung zum Gerichtszorn gestellt sind. Von diesem christlichen Gesichtspunkt aus ist auch die nach Röm. 5, 9 einsetzende charakteristische Deutung des Zusammenhanges der Sünde in Adam entworfen, welche deshalb gegen die Beurtheilung der Sünde im ersten Capitel des Römerbriefes indifferent ist. Kein Wort des Paulus verräth es nun, daß er etwa das von Adam auf alle Menschen übergegangene Todesverhängniß mit dem Zorne Gottes verknüpft gedacht habe. Erst die Vermehrung der activen Sünde durch das Gesetz (Röm. 5, 20. 21) würde nach dem alttestamentlichen Maaßstabe (4, 15) die allgemeine Unterwerfung der Nachkommen Adams unter das zukünftige Verhängniß des Zornes nach sich ziehen. Daß aber Paulus dieses a. a. O. nicht mehr ausspricht, rührt daher, daß er die Darstellung dieser Geschichte der menschlichen Sünde deutlich an dem Verhältniß der Gnade in Christus zu dem Heilsplane Gottes orientirt hat, in welchem die Sünde nicht mehr blos als das Widerspiel der Gnade, sondern zugleich als ein Mittel zu ihrer Verwirklichung erkannt ist. Diesem Standpunkte gemäß giebt erst die Verkündigung der Erlösung durch Christus den ἀπολλύμενοι den Anlaß zu der Entscheidung, welche sie in den ewigen Tod, d. h. zur Erfahrung des Gerichtszornes führt (2 Kor. 2, 15. 16). Alle Einwendungen gegen dieses Resultat stützen sich darauf, daß man die Erörterung im Eingang des Römerbriefes als die Darlegung

der obersten Principien der christlichen Erkenntniß des Paulus ansieht; allein er führt daselbst nur die alttestamentliche Wahrheit, daß alle specifischen Sünder dem Zorngerichte Gottes verfallen sind, gegen die pharisäische Annahme der doppelseitigen Vergeltung von Lohn und Strafe dahin aus, daß alle Menschen aus sich zur Gerechtigkeit unfähig sind. Sein oberster christlicher Grundsatz der Erkenntniß ist aber der, daß die gesammte Leitung der Menschenwelt, insbesondere die Verbreitung der Sünde Adams auf seine Nachkommen durch ein göttliches Verdammungsurtheil (Röm. 5, 16) von der Absicht Gottes beherrscht ist, die Erlösungsgnade durch Christus wirksam zu machen, und die durch ihn zu Rettenden von vorn herein zum Besitze des Heiles zu bestimmen, welches das Gegentheil des Zornverhängnisses ist (1 Thess. 5, 9; 2 Thess. 2, 13. 14).

Endlich begründet die einzige noch übrige Stelle des Neuen Testaments (Joh. 3, 36) nichts weniger als die Beziehung zwischen Zorn Gottes und allgemeiner Sünde, welche die oberflächliche Betrachtung darin findet. Der Satz: *ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται τὴν ζωὴν, ἀλλ᾽ ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ᾽ αὐτὸν* entspricht dem allgemein biblischen Begriff des göttlichen Zornes insofern, als die Entscheidung zum Ungehorsam gegen das Heil in Christus der Sünde specifischen Grades gleich ist, welche die Gegenwirkung des göttlichen Zornes erfährt; und der Parallelismus der Glieder fordert dazu auf, an das endgültige Verhängniß des Gerichtszornes zu denken. Dem wird nun freilich die triviale Bemerkung entgegengesetzt, daß das, was bleibt, schon vorher da ist, und es wird ferner der unbegründete Schluß angeknüpft, daß der bei dem Ungehorsamen vorausgesetzte Zorn Gottes wegen der Erbsünde an ihm hafte. Aber der johanneische Sprachgebrauch von *μένειν* fügt sich nicht jener Regel. Wenn derjenige, der nach den Worten Jesu sein Fleisch und Blut genießt, in ihm bleibt und Jesus in ihm (6, 56), so setzt das nicht voraus, daß diese Gemeinschaft schon vor dem bezeichneten Acte stattgefunden hat. Ferner beurtheilt Jesus bei Johannes die Entscheidung des Unglaubens gegen ihn als eine solche Sünde, mit welcher verglichen alles vorhergehende gar nicht Sünde ist (15, 22. 24; 9, 41); indem er nun ausspricht, daß die von den Pharisäern mit klarem Bewußtsein begangene Sünde des Unglaubens bleibe (*ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει*, 9, 41) so braucht er

auch hier $\mu\acute{\varepsilon}\nu\varepsilon\iota\nu$ von einer Thatsache, welche erst mit dem Acte des Ungehorsams beginnt und nicht als vorher vorhanden gesetzt wird. Hienach muß auch 3, 36 verstanden werden, zumal da die gesammte biblische Anschauung vom Zorne Gottes dieser Auslegung entgegen kommt. Und zwar bleibt der Zorn Gottes über dem gegen Christus Ungehorsamen in der Form der endgültigen göttlichen Willensbestimmung, auf welche die Vorstellung durch Paulus hinausgeführt war, mit Abstreifung der Merkmale des momentanen Affectes (S. 141).

Denn das ist die hauptsächliche Veränderung, welche die Vorstellung im Neuen Testament erfährt, indem sie nur eschatologisch bezogen und nicht mehr zur Beurtheilung gegenwärtiger Erscheinungen verwendet wird. Beachtet man diesen Umstand, so wird man einen unzweifelhaften Vortheil für die theoretische Theologie sich nicht verhehlen können. Sofern nämlich dieselbe sich direct nur am Neuen Testament zu normiren hat, hat sie gar nicht die Aufgabe, über die Art und die Möglichkeit des Zornaffectes in dem Begriff von Gott zu entscheiden. Es ist oben (S. 134) angeführt, daß Lactantius durch die Rücksicht der Moralität, welche der christlichen Bildung entspricht, zu der Behauptung gelangte, daß der Zornaffect Gottes die pädagogische Strafgewalt bedeute. Allein diese Annahme paßt nicht zu der biblischen Vorstellung weder im Alten noch im Neuen Testament. Die modernen Theologen, welche es unternehmen, auf der Spur Dippel's den Zornaffect Gottes unter dem christlichen Gesammtbegriff der Liebe unterzubringen, denken eine durchaus egoistische Art der Liebe, und haben ihre sehr pathologische Auffassung des göttlichen Wesens weder in dem Neuen Testament nachgewiesen, noch können sie es. Wenn nun der Zornaffect, den Christus gegen die Pharisäer kundgegeben hat (Mc. 3, 5), dadurch in Uebereinstimmung mit seiner sittlichen Vollkommenheit stand, daß mit ihm die Trauer über die Schlechtigkeit seiner Gegner verbunden war (vgl. Eph. 4, 26), so wird ein solches Merkmal von Güte niemals mit der Vorstellung vom Zorne Gottes in den heiligen Schriften verbunden. Und das wäre doch nöthig, damit man die Behauptung eines genetischen Verhältnisses zwischen Liebe und Zorn beweisen könnte. Also wie man auch die Sache angreifen mag, so will es nicht gelingen, den Zornaffect unter den im Alten Testament hervortretenden Merkmalen mit dem Begriffe

des absolut guten Willens in Einklang zu setzen. Diese Vorstellung gehört aber wirklich auch nur dem particularen Gesichtskreise der Religion des Alten Testaments an; die Apostel setzen sie nicht fort; sie gehen ihr aus dem Wege. In der eschatologischen Anwendung aber bedeutet der Zorn Gottes die in dem vorausgehenden Willensentschluß begründete endgültige Vernichtung der Menschen, welche sich gegen die Heilsordnung und darin gegen die sittliche Weltordnung Gottes werden entschieden haben. Dieser Gedanke ist nun mit keinem andern Eigenschaftsbegriff für Gott in Verbindung gesetzt; seinem Ursprung nach ist er aber eine Folgerung aus der Heiligkeit Gottes. Als solche ist er nun auch innerhalb des Gesichtskreises des Neuen Testaments durchaus verständlich. Die Einzigkeit und Erhabenheit Gottes, welche ja auch in der Offenbarung seines absoluten Liebeswillens eingeschlossen und vorausgesetzt wird, läßt nur eine solche Entscheidung der sittlichen Weltordnung erwarten, in welcher die geschaffenen Geister, die sich in diese Ordnung definitiv nicht eingliedern lassen wollen, überhaupt aus der Welt geschafft werden. Wenn ich also die theoretische christliche Theologie um eine unlösbare Aufgabe erleichtert habe, obgleich ich die Vorstellung vom Zornaffect Gottes im Zusammenhange der alttestamentlichen Religion sehr wohl zu verstehen glaube, so darf ich den sicher bevorstehenden Einwendungen die Frage vorhalten, welches religiöse Interesse uns Christen bestimmen könnte, die Vorstellung vom Zornaffect Gottes auf gegenwärtige Erfahrungen anzuwenden, und welches Maaß von Zuverlässigkeit solche Urtheile wohl in Anspruch nehmen dürften? Wenn man aber, wie ich hoffe, in dieser Hinsicht dieselbe Enthaltung übt, zu welcher der Apostel Paulus das Vorbild giebt, so schwebt das theologische Urtheil, welches Andere bilden, daß es überhaupt den heiligen Affect der verletzten Liebe in Gott gebe, vollkommen in der Luft. Ich habe kein Interesse daran, zu wissen, daß Gott überhaupt gut ist, wenn ich nicht zugleich weiß, daß er es gegen mich und Andere ist. Ebenso wenig Interesse kann es gewähren, im Allgemeinen den Zornaffect als Attribut Gottes zu denken, ohne daß man sich getrauen dürfte, gewisse Erscheinungen in der christlichen Welt unter diesen Begriff zu subsumiren. Ist aber dieses verboten, so hat die Vorstellung vom Zornaffect Gottes für Christen keinen religiösen Werth, sondern ist nur ein ebenso heimathloses wie gestaltloses Theologumenon.

Die neutestamentliche Vorstellung vom Zorne Gottes hat die Bedeutung der endgültigen Willensentscheidung Gottes gegen die Widersacher seines Heilsrathschlusses oder seiner sittlichen Weltordnung. Sie erstreckt sich also auf das der Erlösung entgegengesetzte Gebiet, so wie die ursprüngliche Conception im Alten Testament den Zorn Gottes stets so darstellte, daß er die Erlösungsabsicht ausschließt und umgekehrt. Demgemäß fehlt auch im Neuen Testament jede Andeutung darüber, daß in der Begründung des Heiles durch Christus der Gnadenwille Gottes mit dem Zornwillen in Einer Beziehung zusammentreffe. Und was die Exegeten der Art in den Büchern des Neuen Testaments zu finden glauben, ist immer nur dogmatische Ueberlieferung, welche mittels falscher exegetischer Definitionen und Combinationen und auf dem Wege von Schlüssen, die den Männern des Neuen Testaments gänzlich fremd sind, in deren Text eingetragen wird. Jener Einfluß dogmatischer Ueberlieferung stützt sich jedoch auf das stehende Mißverständniß des paulinischen Römerbriefes, welches oben bezeichnet ist (S. 152). Der Satz, daß Gott jedem nach seinen Werken vergelten werde (Röm. 2, 6), welcher den Grundstein des alten dogmatischen Systems bildet, und aus welchem die juristische Behandlung auch des christlichen Begriffes der Versöhnung folgt, ist der Grundsatz der pharisäischen Weltanschauung. Diesen hat Paulus a. a. O. sich angeeignet, um gegenüber seinen jüdisch gebildeten Lesern ex concessis zu argumentiren, und um die wirkliche Geltung dieses Grundsatzes zu widerlegen. Es ist also ein grober Fehler, seine auf den Gedanken der göttlichen Gnade begründete Welt- und Heilsanschauung, welche jenem Grundsatz widerspricht, unter denselben zu zwängen.

Hier ist jedoch noch die Aufgabe übrig, den Ausruf des gekreuzigten Jesus zu erwägen, in welchem er die Anfangsworte vom Ps. 22 auf seine Leidenslage bezieht. Da nämlich das Verlassensein durch Gott und die Erfahrung göttlichen Zorns im Alten Testament gleichgeltende Vorstellungen sind (s. o. S. 132), so folgert man, daß Jesus in dem Momente jenes Rufes den Zorn Gottes an sich erfahren habe; und da seine sittliche Würdigkeit jeden directen Anlaß zu dieser Erfahrung ausschließt, so folgert man weiter, daß er in jenem Moment den Zorn Gottes oder diejenige Verdammniß stellvertretend erfahren habe, welche der Sündhaftigkeit der ganzen Menschheit entspricht. Eine so verstän-

dige Analyse eines Ereignisses, das unser Mitgefühl in so überwältigender Weise in Anspruch nimmt, muß natürlich durch einen ebenso verständigen Gegenbeweis erwidert werden. Zunächst ist es nicht bewiesen, daß Jesus die in dem Momente der höchsten Todesangst ausgestoßenen Worte anders gedacht hat, als sie lauten, und daß er ihrem negativen Sinn den positiven des göttlichen Zornes gleichgeachtet hat. Aber gesetzt, dies wäre bewiesen, so ist oben (S. 133) festgestellt, daß die Dichter, indem sie ihre Leiden als Fügungen des göttlichen Zornes beurtheilen, damit nur ein hypothetisches Urtheil bilden. Hat also Jesus die Worte des Psalmisten gerade in dessen Sinne auf sich angewendet, so hat er eben nur die Vermuthung der Verlassenheit durch Gott, oder der Unterwerfung unter seinen Zorn gebildet. Daß aber dieser Vermuthung die objective Thatsache entsprochen habe, ist durch die Worte selbst nicht verbürgt, oder vielmehr ist durch die Worte selbst das Gegentheil sicher gestellt. Denn wer Gott als seinen Gott anruft, der ist nicht von Gott fern und dem ist auch Gott nicht fern, so erklärlich es ist, daß die Leidenslage den Zweifel daran dem geängstigten Gemüthe auspreßt.

Drittes Capitel.

Die Bedeutung des Todes Christi als Opfers zum Zwecke der Sündenvergebung.

22. Jesus hat die Sündenvergebung im Namen Gottes als seine persönliche Vollmacht ausgeübt. Indem er also in den Abendmahlsworten andeutet, daß er in dem bereitwilligen Sterben das Opfer des Neuen Bundes vollziehen werde, welcher die allgemeine Vergebung der Sünden für seine Genossen in sich schließt, so wird dieser Gedanke nach seinen allgemeinen Beziehungen zwar aus der Opferidee des Alten Testaments verstanden werden müssen, in Hinsicht seiner individuellen Wahrheit aber aus der religiösen und sittlichen Bedeutung, welche Jesus für seine Person in Anspruch nimmt. Beides wird auch vorbehalten werden dürfen, wenn es sich um die Erklärung der gleichartigen Ausführungen oder Andeutungen der neutestamentlichen Schriftsteller handelt. Bei diesen kommen aber von vornherein noch besondere Umstände in Betracht, welche davon abhängen, daß die Rede Jesu über seinen Opfertod und die eben darauf gerichteten Aussprüche der Apostel eine entgegengesetzte zeitliche Stellung zu dem Ereignisse einnehmen. Jesus spricht im Voraus darüber, die Apostel nach dem Ereignisse. Hiedurch wird einmal die Verschiedenheit hervorgebracht, daß der Opferwerth seines Todes in der Gesammtanschauung Jesu nur eine Folgerung aus seiner eigenen Selbstbeurtheilung sein kann, hingegen in der umgekehrten Anschauung der Apostel für die Leistung seines ganzen wirksamen Lebens einsteht. Indem die Apostel zurückschauend in dem Opfertode Christi

die ganze Kraft seiner Erlösung ausgeübt finden, haben sie oft genug den Schein erweckt, als ob das Leben Christi, dessen sie so selten gedenken, für die Erlösung direct nicht wirksam gewesen wäre. Indem hingegen die Evangelien die intensive Thätigkeit Jesu in der Führung seines Berufes erkennen lassen, erwecken sie Manchem den Eindruck, als ob seine Absicht, wegen der Berufstreue auch den Tod zu leiden, nichts Wesentliches, jedenfalls nichts Neues ausdrücke, und vermögen sich deshalb in die Ausdrucksweise der Abendmahlsrede nicht zu finden. Aus der Zuspitzung dieser Eindrücke geht einerseits die Anselmische Theorie vom Tode Christi, andererseits der Socinianismus alter und neuer Art hervor. Es ist hier nicht der Ort diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen. Allein für alle apostolischen Erklärungen über den Opfertod Christi kommt noch der Umstand in Betracht, daß diese Werthschätzung des Ereignisses die Gewißheit der Auferweckung Jesu und seiner gegenwärtigen göttlichen Herrschaft über die Gemeinde zur Voraussetzung hat. Dieser Hintergrund ist nun für das Verständniß der apostolischen Ansicht über den Tod Christi in mehrfacher Beziehung bedeutsam. Einmal hat die Erfahrung von der Auferweckung Jesu die Jünger von dem irreführenden ersten Eindruck seines Todesschicksals befreit; durch die Auferweckung ist er ihnen als der Sohn Gottes bestätigt, und dadurch ist erst die durchschlagende Erkenntniß des Heilswerthes seines Todes möglich gemacht. Ferner aber wird sich zeigen, daß von manchen Schriftstellern, z. B. im Hebräerbrief die Bedeutung Christi als Opfer nicht blos an den Umständen seines Todes nachgewiesen, sondern auch auf die Umstände seiner Erhöhung zu Gott begründet wird. Endlich wird die objective Heilswirkung, welche an den Opfertod Christi geknüpft wird, als eine für die Gemeinde fortdauernde nur dadurch sicher gestellt, daß sie auch als das Attribut des Erhöhten behauptet wird. Dieser Punkt, welchem bisher noch nicht die rechte Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, tritt in manchen Aeußerungen des Paulus deutlich genug hervor. Nämlich die Anschauung von dem Erhöhten beherrscht dem Zusammenhange gemäß die Aussagen Kol. 1, 14; Eph. 1, 7, daß wir in Christus die Erlösung besitzen, deren Erwerbung durch sein Blut in der zweiten Stelle noch besonders hinzugefügt wird. Demgemäß wird auch der Ausspruch Röm. 4, 25 weniger befremden, obgleich er die sonst auf den Tod Christi bezogene Wirkung der δικαίωσις aus-

nahmsweise von seiner Auferweckung abhängig macht. Der Doppelsatz weicht freilich auch insofern von der vorangegangenen Entwickelung im Römerbrief ab, als er zwischen der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung unterscheidet, und nun jene dem Tode, diese der Auferweckung Christi beilegt. Veranlaßt ist diese Darstellung ohne Zweifel dadurch, daß die vorhergehende Rede der Vergleichung zwischen dem christlichen Glauben und dem Glauben des Abraham gewidmet war, dieser aber auf die Todte erweckende Kraft Gottes bezogen wurde; demgemäß wird Gott auch als Gegenstand des Glaubens der Christen unter dem Merkmal der an Jesus vollzogenen Erweckung vom Tode bezeichnet. Nun kehrt allerdings in dem folgenden Enkomium „Jesu unseres Herrn" die Betrachtung wieder zu dem besondern Correlat des christlichen Glaubens zurück, welches vorher als die Rechtfertigung oder Sündenvergebung bezeichnet und an den Tod Christi geknüpft worden war, und schließt dadurch die von Cap. 3, 21 beginnende Belehrung ab. War aber Jesus als „unser Herr" bezeichnet, so konnte sich Paulus nicht begnügen, die Begründung der Sündenvergebung in dem Tode Christi auszusprechen, sondern er mußte auch die Beziehung seiner Auferweckung, durch die Jesus „unser Herr" wurde, auf dasselbe Gut hinzufügen. Wenn er nun zu diesem Zwecke die negative Sündenvergebung auf den Tod und die positive Rechtfertigung auf die Auferweckung vertheilte, so ist es wegen der von ihm vorher aufrechterhaltenen Identität beider Gedanken nicht möglich, ihm an dieser Stelle eine reale Unterscheidung derselben zuzutrauen; sondern er hat nur in rhetorischer Hebung des Ausdrucks ausgesprochen, daß auch die Auferweckung zur Vermittelung jenes Gutes für die unter Jesus ihrem Herrn stehende Gemeinde dient, wie sein Tod. Eine besondere Bedingtheit dieses Gedankens liegt endlich in der Behauptung des Paulus (Röm. 8, 34; vgl. Hebr. 7, 25) vor, daß Christus, wie er zur Rechten Gottes ist, für die Gemeinde Fürbitte leistet. Wie nun die göttliche Macht des Erhöhten dafür bürgt, daß Niemand die Gemeinde von der Liebe Christi als der bewegenden Kraft seines ganzen Wirkens losreißen kann, so folgt daraus, daß Gott der Rechtfertigende ist, daß keine Verurtheilung für die Gläubigen zu fürchten ist.

Zum Verständniß der Briefe im Neuen Testament namentlich derer des Paulus, insbesondere aber für die eben berührten

Theile des Römerbriefes kann eben nicht stark genug betont werden, daß die Gemeinde der Gläubigen, so wie sie unter Jesus Christus ihrem Herrn verbunden ist, den Gesichtskreis bildet, in welchem sich die Betrachtungen und Ermahnungen, die Danksagungen an Gott und die Belehrungen über die nothwendigen religiösen Erkenntnisse bewegen. Die Gemeinde als jene Einheit unter dem auferweckten und erhöhten Herrn ist in den Abschnitten Röm. 3, 21—4, 25; 8, 31—39 mit den pluralischen Ausdrücken *πάντες οἱ πιστεύοντες* und *ἡμεῖς* als das Correlat der *ἀπολύτρωσις* und der *δικαίωσις* gedacht, nicht die vielen Einzelnen als Einzelne. Paulus hat schwerlich eine Ahnung davon gehabt, daß man dieses jemals verkennen, und deshalb urtheilen würde, der Gesichtskreis des Briefes an die Kolosser stehe so weit von dem leitenden Interesse der älteren Briefe ab, daß er dem Verfasser der letzteren gar nicht zuzutrauen sei, obgleich doch der erste Brief an die Korinther, ebenso wie der an die Römer den Gedanken von der Gemeinde als dem Leibe Christi darbietet. Dieser Gedanke aber steht in der Anschauung des Paulus nicht indifferent neben seiner Gedankenreihe von der Rechtfertigung oder Sündenvergebung durch den Tod Christi, sondern umfaßt dieselbe, so gewiß seinem Glauben Christus als der auferweckte Herr der Gemeinde gegenwärtig ist. Eben darum konnte dessen Tod als Mittel einer specifischen Heilswirkung auf die Gemeinde aufgefaßt werden, und diese Heilswirkung wird als solche der Gemeinde durch die gegenwärtige Herrschaft des Auferweckten verbürgt. Indem man sich in diese Normirung des Gesichtskreises des Paulus nicht hineingefunden hat, ist man auf Schwierigkeiten im Verständniß des bezeichneten Abschnittes im Römerbrief gestoßen, zu deren Beseitigung man den Abschnitt vom 6. Capitel an herbeigezogen hat. Dieser allerdings betrifft die Lage der einzelnen Gemeindeglieder als solcher, was dadurch ausgedrückt ist, daß die Erörterung an die Taufe angeknüpft wird, die jedes Gemeindeglied als einzelnes an sich hat vollziehen lassen. In der Deutung der Taufe werden deshalb andere Beziehungen des Todes und der Auferweckung Christi geltend gemacht, als welche vorher auch nur angedeutet sind. Dieselben in die vorhergehende Darstellung zurückzutragen ist nur der Ausdruck einer Verlegenheit, welche man sich ersparen kann. Indessen wird dieses Verfahren, erst später besonders berücksichtigt werden können.

Die Betrachtung des Todes Christi als Opfer, welche der Herr selbst ausgesprochen hat, wird nun, mit Ausnahme von Jakobus und Judas, durch alle Schriftsteller des Neuen Testaments fortgesetzt, zwar mit mancherlei Modificationen und in abgestufter Deutlichkeit, allein doch in so wesentlicher Uebereinstimmung, daß die Untersuchung dieses Gedankenstoffes nicht nach der Rücksicht auf die Einzelnen zersplittert werden darf. Die Uebereinstimmung derselben erstreckt sich auch auf die hervorragende Werthlegung auf jenen Gedanken für die Gestaltung der christlichen Gesammtanschauung. Daß die Opferidee zur Beurtheilung des Todes Christi auch für Paulus gelte, ist nun neuerdings in Abrede gestellt worden [1]). Es wird darauf hingewiesen, daß die Vorstellung nur sehr selten direct von Paulus ausgesprochen werde, und daß gewisse Aussprüche, die man durch die Opferidee erklärt hat, namentlich Römer 3, 25. 26 auf eine andere Auffassung rechnen. Es ist zunächst nicht möglich, diese Controverse im Einzelnen zu schlichten; jedoch darf bemerkt werden, daß sie auf entgegengesetzten Ansprüchen oder Vorurtheilen beruht, welche im Voraus beurtheilt werden können. Die Ansicht des genannten Gelehrten stützt sich darauf, daß der Gedankenkreis des Paulus möglichst wenig mit den übrigen Schriftstellern des Neuen Testaments gemein habe, daß die Bedeutung einer Idee für den Schriftsteller stets in directem Verhältniß zu dem Maaße der Deutlichkeit ihrer Ausführung für uns stehe, endlich daß die Idee der Erlösung oder Rechtfertigung von Paulus in dem Schema der lutherischen Dogmatik auf das einzelne Subject des Gläubigen bezogen sei. Die letztere Voraussetzung ist der Grund, aus welchem Schmidt das Verständniß von Röm. 3, 25. 26 aus dem sechsten Capitel des Briefes zu gewinnen sich zutraut. Deswegen meint er die Opferidee für die Erklärung jener Stelle entbehren zu können. Wenn das Maaß der Deutlichkeit eines Gedankens für uns, deren exegetischer Geschmack so oft durch falsche Combinationen verderbt ist, maaßgebend sein soll für die Werthschätzung eines Gedankens durch den Schriftsteller, so klingt hierin der alte theologische Grundsatz nach, daß die biblischen Bücher geschrieben seien, um uns für alle Zeiten die heilsame Offenbarung zu vergegenwärtigen. Jenes kritische Argument ist

[1]) Richard Schmidt, die Paulinische Christologie (1870) S. 84. 86.

nichts anderes als eine Verkleidung dieser orthodoxesten Hypothese. Endlich die Voraussetzung, daß Paulus in den Centralideen des Christenthums möglichst wenig mit den anderen Schriftstellern des Neuen Testaments gemein habe, ist die petitio principii, welche das Verfahren des genannten Gelehrten und mancher Anderen von meinem Wege trennt. In der vorliegenden Einzelfrage ist nun mein Vorurtheil für den starken Einfluß der Opferidee auf die Anschauung des Paulus vom Tode Christi darauf gegründet, daß er ebenso wie die Anderen dem Blute Christi die specifische Heilswirkung beilegt (1 Kor. 10, 16; Röm. 3, 25. 26; 5, 9; Kol. 1, 20), indem überall sonst die Erwähnung des Blutes auf die Bedeutung des Todes Christi als Opfer bezogen ist (1 Petr. 1, 2. 19; Apok. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 1 Joh. 1, 7; 5, 6; Hebr. 9, 12. 14; 10, 19. 29; 12, 24; 13, 12. 20; Eph. 1, 7; 2, 13). Für diese schon früher von mir vertretene Ansicht wird mir nun von dem Genannten ein besonderer Beweis auferlegt, indem er zugesteht, daß wenn jene Behauptung evident ist, sie seiner Erklärung des Paulinischen Gedankenkreises präjudicirt. Ich finde nun, daß es mehr nach dem Verfahren in einem Rechtsstreite als nach der gemeinsamen Erstrebung wissenschaftlicher Erkenntniß schmeckt, wenn mir auf diesem Punkte ein Beweis zugeschoben wird, anstatt daß eine directe Widerlegung meiner Behauptung durch eine andere Erklärung der Formel versucht würde. Dieser Uebergang in ein ganz verschiedenartiges Streitverfahren soll mich nun freilich nicht verleiten, blos die Frage zurückzuschieben, wie denn die Anspielungen des Paulus auf das „Blut Christi“ verstanden werden sollen, wenn nicht in der bei den anderen Schriftstellern klar vorliegenden Beziehung. Ich erinnere vielmehr daran, daß die Art des Todes am Kreuz keinen Anlaß zur Hervorhebung dieses Umstandes hat geben können. Jesus ist nicht an Verblutung gestorben, sondern durch die auf die Ueberreizung des Nervensystems folgende Erschlaffung desselben. Die Blutvergießung, welche durch Annagelung der Hände und etwa durch die vorhergegangene Geißelung hervorgebracht war, ist in Wirklichkeit nur eine beiläufige Erscheinung bei der Hinrichtung Jesu, nicht aber die Todesursache für ihn gewesen. Trotzdem sprechen die Apostel von der Blutvergießung als einer mit dem Tode identischen Thatsache. Zweifellos lassen sich die Uebrigen darin durch die Abendmahlsworte Jesu leiten. Daß

dies auch für Paulus gilt, ist wegen seiner Gemeinschaft mit den anderen Schriftstellern allein wahrscheinlich, zumal da seine Bekanntschaft mit der Abendmahlsrede feststeht. Oder sollte er mit dem Ausdruck auf die sprichwörtliche Bezeichnung eines gewaltsam angethanen Todes (Mt. 23, 35; Act. 5, 28; Hebr. 12, 4; Apok. 6, 10) anspielen? Das ist eine Möglichkeit, aber eine leere Möglichkeit, welche die Probe nicht besteht. Oder was sollte es bedeuten, daß Paulus 1 Kor. 10, 16 sagen würde, der Kelch, den wir trinken, sei die Gemeinschaft mit dem von Juden und Heiden über Christus verhängten gewaltsamen Tode? Denn Paulus führt die Vorstellung, daß wir im Blute Christi gerechtfertigt sind (Röm. 5, 9), darauf zurück, daß wir in seinem Gehorsam gerechtfertigt sind (V. 19); nicht die Aufnöthigung des Todes, sondern die Bereitwilligkeit zu demselben in Folge des allgemeinen Berufsgehorsams ist der Grund der Schätzung des Todes Christi als eines heilsamen Ereignisses. Dieses aber ist die ideelle Wahrheit der Opfervorstellung. Also wird diese und nichts anderes auch Röm. 3, 25 durch das Wort *αιμα* angedeutet sein.

Steht nun die Deutung der heilsamen Wirkung des Todes Christi als Opfers für Paulus ebenso fest, wie für die anderen Schriftsteller des Neuen Testamentes, welche jene Deutung überhaupt unternehmen, so wird es endlich keinem Zweifel ausgesetzt sein, daß die alttestamentliche Idee vom Opfer den Maaßstab für den Sinn jener Combination abgiebt. Das entspricht der organischen Gemeinschaft der beiden Religionsstufen. Und zwar schließt die specielle Vergleichung des Todes Christi mit solchen Opfern, welche innerhalb der Bundesgemeinschaft Gottes mit dem erwählten Volke stehen, von vornherein jede Vermuthung aus, als ob eine aufklärende Beziehung zwischen dem Sinne des Todes Christi und dem allgemein menschlichen oder dem heidnischen Begriffe vom Opfer zu entdecken wäre. Zu welchem wüsten Resultate die directe Vergleichung heidnischer Opfer mit dem Todesopfer Christi führt, kann man an einer bekannten Schrift von Ernst von Lasaulx [2]) lernen; daran ist aber neben anderen Gründen der Umstand schuld, daß der Abstand der alt-

---

[2]) Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniß zu dem Einen auf Golgatha. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. 1841.

testamentlichen Religion von der heidnischen und der ausschließliche directe Zusammenhang des Christenthums mit jener ignorirt wird.

Denn es ist gewiß nichts Zufälliges, daß die Abendmahlsworte des Herrn selbst (Mc. 14, 24) seinen Tod in Vergleichung mit einem bestimmten Opfer im Alten Testament stellen, in eine Beziehung, welche auch durch die abweichende Wendung sicher gestellt ist, in welcher Paulus (1 Kor. 11, 25) die Worte Christi mittheilt. Und zwar ist der Umstand, daß das Bundesopfer des Mose (Exod. 24, 3—11) natürlich keine gleichartige Wiederholung zuließ, für die Einzigkeit des Opfers Christi so entscheidend, daß dieses gleich an dieser Stelle hervorgehoben werden darf. Zugleich aber ist klar, daß Jesus das Opfer seines Lebens auf die Gründung des neuen Bundes bezieht, welchen Jeremia (31, 31) verheißen hat, welcher seine Grundbedingung in der dem Volke zu gewährenden allgemeinen Sündenvergebung besitzt. Wenn also deshalb und aus Rücksicht auf gewisse Combinationen, die die Apostel anstellen, eine Vergleichung des Todesopfers Christi mit Sühnopfern heidnischer Völker sich als möglich zeigt, so wird dieselbe durch die vorherrschende Vergleichung mit dem Bundesopfer des Mose in die Ferne gerückt. Denn dieses Opfer bestand aus Brand- und Heils- (Dank-)Opfern nach alttestamentlichem Ritus. Neben den so beziehungsreichen Abendmahlsworten Jesu kann die analoge Aeußerung bei Joh. 17, 19: *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ* — nicht in selbständigen Betracht kommen, theils weil sie weniger bestimmt ist, theils weil sie einen Gegensatz gegen die alttestamentlichen Opfer im Allgemeinen andeutet, welcher eine spätere Reflexion verräth. In diesem Satze sind die allgemeinen Beziehungen des im freiwilligen Sterben zu vollziehenden Opferactes bezeichnet, welche zu den Abendmahlsworten passen, weil sie in denselben vorausgesetzt werden. Auf dem Boden der mosaischen Gesetzgebung bedeutet *ἁγιάζειν* jede Art von Handlung, durch welche eine Sache oder eine Person Gott als Eigenthum zugeeignet wird, also sowohl die geordnete Darbringung einer Gabe an Gott (Exod. 13, 2), als auch die Einweihung eines Priesters zum speciellen Dienste Gottes (28, 41). Wo es nun, wie im Falle Jesu, auf die freiwillige Zueignung des eigenen Lebens an Gott ankommt, da trägt das Object der Handlung nothwendig die

Merkmale jener beiden Fälle zugleich und ohne Möglichkeit der Unterscheidung an sich. Es ist also dem Sinne nach gleichgültig, ob man den Ausspruch Jesu nach dem zweiten Vorbilde auf die Vorbereitung zum Priesterdienst deutet, dessen Opferobject sein eigenes Leben ist, oder, nach dem ersten Vorbilde, auf die Darbringung seines eigenen Lebens als Gabe an Gott, in welcher Jesus selbst Priesterdienst verrichtet. Auch die Angabe des Zweckes der Selbstheiligung Jesu entspricht der unumgänglichen Analogie mit dem Zwecke der gesetzlichen Opfer. Ausdrücklich ist allerdings im Gesetze der allgemeine Zweck der Opfer nicht als der der Heiligung der betheiligten Israeliten bezeichnet. Aber wenn dies die ausgesprochene Bestimmung der Lustrationen ist (Exod. 19, 10. 14; Jos. 7, 13), und wenn doch das ganze Leben des von Gott erwählten Volkes unter die Forderung gestellt wird, heilig zu sein, so müssen die den Lustrationen im Allgemeinen gleichartigen Opferhandlungen, die in der Ordnung des Lebens der Israeliten so bedeutsam hervortreten, auf denselben Zweck der Heiligung direct bezogen sein. Jesus hat also, um die Wirkung seines Lebensopfers zum Heile der Jünger zu bezeichnen, nur den Ausdruck gewählt, welcher sich aus dem Zusammenhange der mosaischen Opferordnung mit dem Werthe der Bundesreligion überhaupt ergab. Dagegen dürfte die deutliche Entgegensetzung des allein zur wirklichen Heiligung dienenden Opfers Jesu gegen die nur scheinbar wirksamen Opfer im alten Bunde als ein den Gedanken schärfender Zusatz des Berichterstatters angesehen werden, da dieses Maaß der Beurtheilung alttestamentlicher Institute, so sehr es dem Standpunkte der Apostel entspricht, doch in dem Gesichtskreise Jesu sonst nicht hervortritt.

Daß der Tod Christi zum Besten, zum Heile der Gläubigen erfolgt ist, ist der äußerlichste Punkt, in welchem sich die Aussagen des Petrus und des Paulus mit dem eben besprochenen Worte Jesu berühren (1 Thess. 5, 10; 2 Kor. 5, 14. 15; Röm. 5, 8; 8, 32; 14, 15; 1 Petr. 2, 21; 3, 18). Denn daß die Präposition *ὑπέρ* an diesen Stellen nur jenen Sinn hat und nicht anstatt bedeutet, wie die alte theologische Schule zu Gunsten des Begriffs der Stellvertretung annahm, folgt einfach aus 2 Kor. 5, 15: *τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.* Denn wenn es von vornherein ein erträglicher Gedanke ist, daß Jesus anstatt der gläubig gewordenen Sünder gestorben sei, so würde

die Behauptung, daß Jesus auch anstatt der Gläubigen auferweckt worden sei, dem Sinne des Paulus insofern völlig zuwider sein, als die dem Satze direct entsprechende Folgerung, daß demgemäß die Gläubigen selbst nicht auferweckt zu werden brauchten, den Heilsglauben des Paulus und gerade auch die Wahrheit der Auferweckung Jesu aufheben würde (1 Kor. 15, 16. 17). Einen weitern Grund gegen die früher beliebte Deutung des ὑπέρ bietet der Umstand, daß Paulus Christi Tod zum Besten (ὑπέρ) der Sünden (1 Kor. 15, 3), zum Zweck (διά) der Sünden (Röm. 4, 25) erfolgt sein läßt. Der Parallelismus der Sätze in der letzten Stelle erlaubt nicht, die Präposition διά mit Acc. anders als beidemale als Bezeichnung des Zweckes zu deuten; und da in der erstern Stelle Niemand wagen wird, durch Vertauschung der Sünder mit den Sünden die Möglichkeit zu erweisen, daß ὑπέρ anstatt bedeute, so sind auch dort die Sünden als Zweck des Sterbens Jesu bezeichnet. Dieser auffallende Gedanke findet aber seine Erklärung darin, daß es sich um den Zweck der Aufhebung der Sünden handelt, und daß diese den Sünden selbst nur zum Vortheile gereicht. Tiefer als diese blos das Factum des Sterbens Jesu bezeichnenden Aussagen gehen nun diejenigen, in welchen das Todesleiden der freien thätigen Hingebung Jesu untergeordnet wird. Er hat zum Besten des einzelnen Gläubigen und der Gemeinde sich selbst in den Tod übergeben (Gal. 2, 20; Eph. 5, 25), auf Anlaß unserer Sünden (Gal. 1, 4). Specificirt wird diese Behauptung durch die Bezeichnung des Opfers, sofern Christus im Sterben das Object seiner eigenen Darbringung an Gott ist. Er ist deshalb im Allgemeinen προςφορά (Eph. 5, 2; Hebr. 9, 14. 28; 10, 10. 12. 14), im Besondern aber blutiges Opfer, θυσία (Eph. 5, 2; Hebr. 9, 26; 10, 12; vgl. 1 Kor. 5, 7), weil die Umstände der Kreuzigung Blutergießung über den eigenen Leib Jesu herbeiführten. Wie nun die Merkmale des Sterbens im Allgemeinen an den Bewegungen des Leibes hervortreten und deshalb der Tod Jesu speciell auf den Leib bezogen wird (1 Petr. 2, 24; Röm. 7, 4; Kol. 1, 22; 2, 11; Eph. 2, 16), so wird auch einmal direct von der προςφορὰ τοῦ σώματος gesprochen (Hebr. 10, 10); vorherrschend aber knüpft sich das Prädicat des Opfers für Christus an die den Tod am Kreuze begleitende Blutvergießung, weil das gleiche Merkmal die Thieropfer des Alten

Testaments von den übrigen unterschied (s. o. S. 162). Endlich da das Kreuz der Ort des Opfertodes Christi war, wird dasselbe als Organ des Heilserfolges, als Gegenstand christlicher Verkündigung und heilsamen Glaubens wie verderblicher Widersetzlichkeit genannt, weil die volle Vorstellung vom Opfertode Christi damit verbunden ist (1 Kor. 1, 17. 18; Gal. 6, 14; Kol. 1, 20; Eph. 2, 16; Phil. 3, 18). Sofern Jesus als Subject seiner Selbstdarbringung näher betrachtet wird, ergiebt sich seine Qualität als Priester neben der als Opfer. Indessen nur der Verfasser des Hebräerbriefes ist in der Deutung der Heilswirkung des Todes Jesu dieser Anschauung nachgegangen, obgleich sie dem Paulus bei seiner ausdrücklichen Anerkennung der Selbstthätigkeit Jesu in dem Acte des Todesopfers ebenso nahe gelegen hätte. Indessen ist Paulus auf eine nicht minder kühne Combination bedacht gewesen, indem er in der Anschauung des am Kreuze hangenden, mit Blut bedeckten Sterbenden mit den Merkmalen des Opfers die der Kapporeth vereinigt findet (Röm. 3, 25). Denn nicht nur bedeutet das Wort *ἱλαστήριον*, welches Paulus an jener Stelle von Christus prädicirt, überall im Alten wie im Neuen Testament (Exod. 25, 17—20; 30, 6; Philo de vita Mosis III. p. 668. Hebr. 9, 5) jenes ausgezeichnete Geräth über der Lade des Zeugnisses in dem Allerheiligsten, sondern der Zusammenhang der Aussage des Paulus fordert, wie bewiesen werden wird, gerade jenen und nur jenen Sinn des Wortes.

23. Die Deutung des Todes Christi als Opfer wird ferner specialisirt, indem jener Act als das Gegenbild verschiedener Arten alttestamentlicher Opfer angesehen wird. Indirect durch Jesus selbst in den Abendmahlsworten, direct im Hebräerbrief (9, 15—21) wird sein Sterben als Bundesopfer dem von Mose am Sinai dargebrachten (Exod. 24, 3—11) gleich- und gegenübergestellt. In dieser Eigenschaft vermittelt das Todesopfer Jesu die Bereitschaft der von Gott durch ihn berufenen, freilich erst ideell gesetzten Gemeinde zu dem Bunde mit Gott oder zu dessen Eigenthum. Weil erst unter der Voraussetzung des Bundesopfers und der darin ausgedrückten Absicht des Bundesgehorsams das erwählte Volk wirklich als das Eigenthum Jahve's erscheint, deshalb gilt nun auch von dem Mittler des

neuen Bundes in Hinsicht seines blutigen Opfers, daß er τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου (Apgsch. 20, 28). Das Nomen περιποίησις nämlich bedeutet Maleachi 3, 17; 1 Petr. 2, 9 als Uebersetzung von סְגֻלָּה die besondere Bestimmung der zum Bunde Erwählten als Gottes Eigenthum. Da nun dieser neue Bund nach Jerem. 31, 31—34 auf die göttliche Verheißung der Sündenvergebung gegründet ist, so wird diese auch durch das im Tode Jesu vollbrachte Bundesopfer gewährleistet (Hebr. 9, 15), obgleich dasselbe seiner alttestamentlichen Art nach nicht Sündopfer ist, sondern als Brand- und Heilsopfer zu verstehen ist (Exod. 24, 5). Deshalb ist auch der Zusatz zu den Abendmahlsworten bei Matthäus (26, 28) εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν als eine richtige Ergänzung zu verstehen, sofern man ihn auf den Charakter des von Jesus gemeinten neuen Bundes zurückführt. Das Bundesopfer des Mose zeichnet sich vor den gesetzlich geordneten Opfern dadurch aus, daß das Thierblut nicht blos um den Altar, sondern auch über das umherstehende Volk gesprengt wird (Exod. 24, 8). Wenn deshalb im Hebräerbrief (10, 22; 12, 24) und 1 Petr. 1, 2 das Bild einer Besprengung der Gläubigen mit dem Blute Christi aufgestellt wird (ῥαντισμός), um die Wirkung seines Opfers zur Reinigung oder Herstellung des Gewissens zur Anschauung zu bringen, so ist auch hierfür die Vergleichung desselben mit dem Bundesopfer des Mose der leitende Gedanke (vgl. Hebr. 9, 19. 20).

Während also die eigenthümliche Art des neuen Bundes den Gedanken begründet, daß Christi Tod als Bundesopfer die Sündenvergebung wirkt, so erscheint eine andere Zurückführung dieser Wirkung auf den Typus alttestamentlicher Ordnung in der Anschauung vom Tode Christi als Sündopfer, insbesondere in der Gleich- und Gegenüberstellung desselben mit dem jährlichen Sündopfer für das israelitische Volk am Jom Hakkippurim. Es bedarf keiner nähern Erörterung darüber, daß nur das mosaische Sündopfer für das ganze israelitische Volk als Typus eines Opfers zu Gunsten der Gesammtheit der Gläubigen dienen konnte. Deshalb kam es nun aber darauf an, auch an dem Todesopfer Jesu etwas aufzuzeigen, was dem für jenes jährliche Sündopfer vorgeschriebenen eigenthümlichen Ritus entspräche. Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser des Hebräerbriefes (9, 1—14. 24. 28; 10, 1—18) mit möglichster Genauigkeit unterzogen. Zum jährlichen

allgemeinen Sündopfer (Lev. 16) gehört, daß der Hohepriester das Opferblut auch an die im verschlossenen Allerheiligsten enthaltene Kapporeth sprenge, an das höchste Symbol göttlicher Gegenwart im Volke der Erwählung. Wie nun aber Christus Hoherpriester Melchisedekischer Ordnung ist, bestimmt zur Aneignung der höchsten geistigen und ewigen Güter für die Gläubigen, so bezieht sich auch der an seine Selbstdarbringung geknüpfte Dienst auf das himmlische Vorbild der Hütte der Zusammenkunft, wo Gottes Gegenwart eigentlich gedacht werden muß; und deshalb ist sein Opfer nicht mit der Darbringung seines Leibes am Kreuze (9, 28; 10, 10) erschöpft; sondern die von seinem Sterben untrennbare Auferstehung führt ihn direct durch die Reihe der Himmel dahin, wo er als Träger seines vergossenen Blutes vor Gott erscheint, um durch diesen Act sein Opfer zu vollenden. Diese Ausführung der typischen Analogie, welche, wie später gezeigt werden soll, in einem Punkte von der Ordnung des Vorbildes abweicht, ist von dem Gedanken beherrscht, daß nicht die Blutvergießung überhaupt das Merkmal eines legitimen Opferactes ist, sondern nur die Vergießung oder Darbringung des Blutes an der richtigen Stätte, welche die Stätte der legitimirten Gegenwart Gottes ist. Wenn also Christi Opfer als das Gegenbild des jährlichen allgemeinen Sündopfers nach mosaischer Gesetzgebung erwiesen werden soll, so gehört dazu nothwendig die Gewähr, daß und wie das Blut des Geopferten vor das Angesicht Gottes gekommen ist.

Nach diesem Maaßstabe läßt sich auch entscheiden, wie die Anspielung des Paulus auf den Opferact Christi zur Begründung der *δικαίωσις* und der *ἀπολύτρωσις* (Röm. 3, 24—26) zu verstehen ist. Es handelt sich in dieser Stelle darum, ob *ἱλαστήριον* Sühne, Sühnmittel bedeutet, indem es auf die Opferqualität Christi bezogen wird, oder ob es auch hier dem Sprachgebrauche folgt, welcher sonst im Neuen Testament und bei den LXX. gilt (s. o. S. 167), nämlich daß es die Kapporeth, den Träger der göttlichen Gnadengegenwart bedeutet. Das Wort bezeichnet jedenfalls die Qualität, in welcher Gott Jesus öffentlich ausgestellt hat, und welche zweckmäßig dazu ist, daß Gott in dieser Handlung seine Gerechtigkeit bethätigte. Diese Bethätigung besteht aber, da *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* durch *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* wieder

aufgenommen wird, in der Gerechtsprechung der an Jesus Glaubenden. Deshalb ist der Werth Jesu, der vorher als ἱλαστήριον angegeben war, schon im Voraus durch die Beziehung auf die Gläubigen bedingt worden; Jesus ist als ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως von Gott öffentlich ausgestellt. Hingegen muß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι von προέθετο abhängig gedacht werden als Ausdruck davon, daß dieses Thun Gottes mit der Erscheinung des vergossenen Blutes bei der Kreuzigung Christi zeitlich und irgendwie sachlich zusammentrifft. Denn da die Worte nicht von διὰ τῆς πίστεως abhängen können, welches durch die Beziehung auf die Person, wie nachher, zu ergänzen ist, so können sie auch nicht in grammatischer Coordination mit διὰ τῆς πίστεως zu ἱλαστήριον gehören. Denn mag dies bedeuten, was es kann, so müßte man erwarten, daß die Hinweisung auf einen objectiven Umstand, wie die Blutvergießung ist, unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Anordnung der ideellen Beziehung auf den subjectiven Glauben vorangestellt wäre. Endlich liegt keine Nöthigung vor, die Worte mit „in Kraft seines Blutes" zu übersetzen, oder man müßte schon über den Sinn von ἱλαστήριον in einer Richtung entschieden haben, welche fraglich ist. Denn für ἱλαστήριον ist die Bedeutung Sühnopfer zwar im heidnischen Sprachgebrauch nachgewiesen, für eine Gabe, durch welche der Zorn der Götter gestillt, und dieselben gnädig gestimmt werden. Allein von diesem Sinne darf auf dem Gebiete der biblischen Religion von vornherein keine Anwendung gemacht werden. Daneben kommen allerdings die Einwendungen Hofmann's gar nicht in Betracht, daß die Vorstellung des Opfers als einer Darbringung mit διὰ τῆς πίστεως unverträglich sei, und daß ἐν τῷ αἵματι zwar zur Vorstellung eines Sühnopfers passen würde, aber dabei sich von selbst verstehe. Vielmehr wenn ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zum ganzen Satz gehört, so wäre es nur passend, daß Paulus die Geltung Jesu als Sühnopfer an die Anschauung seiner Blutvergießung knüpfte, mag sich dies auch für den allgemeinen Begriff des Sühnopfers von selbst verstehen. Auch die Bedingtheit seiner Opferqualität διὰ πίστεως wäre nicht anstößig, da Gottes Anordnung die Opferqualität Jesu nur begründen kann, indem Menschen dieselbe als gültig für sich anerkennen. Aber wie gesagt, die heidnische Bedeutung des streitigen Wortes dürfte erst dann für die Erklärung des Ausspruches probirt werden, wenn

die biblische Bedeutung sich an dieser Stelle als gänzlich unbrauchbar erwiesen hätte.

Das artikellose *ἱλαστήριον*, welches als die Qualität Christi ausgesprochen wird, hat natürlich den Werth eines Gattungsbegriffes. Es bezeichnet nicht das einzelne materielle Geräth, welches bei den LXX. so heißt, als solches, sondern die ideelle Bestimmung, welche der Israelit mit der Vorstellung jenes Geräthes verband. Diesen Vorbehalt befolgt man ja auch bei der Erklärung der Beziehung von *προςφορὰ καὶ θυσία εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* auf Jesus (Eph. 5, 2). Nun besteht der ideelle Werth des Geräthes, welches *τὸ ἱλαστήριον* hieß, darin, daß die Gegenwart des gnädigen und bundestreuen Gottes in der Volksgemeinde der Israeliten an dasselbe geknüpft war (Exod. 25, 22; Num. 7, 89; Ps. 99, 1). Denn auf dem Deckel der Lade des Zeugnisses in dem dunkeln Allerheiligsten thronte die *δόξα* Gottes, die Rauchsäule zwischen den getriebenen Cherubimbildern, welche deshalb *χερουβὶμ δόξης* heißen (Hebr. 9, 5). Paulus konnte nun die Qualität Jesu mit dem Ausdrucke bezeichnen, der jeden Israeliten an die Gnadengegenwart Gottes erinnerte. Denn auch sonst bezeichnet er den Werth Jesu, als der vollständigen Offenbarung Gottes mit demselben Worte, welches für die Gotteserscheinung in der mosaischen Epoche gebraucht wird; es kommt ihm an auf die Erkenntniß *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προςώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2 Kor. 4, 6), und hierin findet er seine volle Befriedigung (Phil. 4, 19). Konnte also Paulus wegen dieses ideellen Werthes Christi, welcher dem ideellen Werthe der Kapporeth gleich ist, ihn nach dem für diese geltenden griechischen Ausdruck bezeichnen, so wird in dem vorliegenden Satze zugleich die Entgegensetzung angedeutet, welche bei der Gleichheit des Werthes zwischen Christus und dem Geräthe der alten Zeit obwaltet. Dieses war im Dunkel der Hütte verborgen; der neue Träger der göttlichen Gegenwart aber ist als solcher von Gott öffentlich ausgestellt worden. Da jedoch dieser Werth Christi ebenso wenig sinnenfällig ist, wie die alttestamentliche Werthschätzung der Kapporeth abgesehen von dem religiösen Glauben feststand, so ist die Verbindung *ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως* zur Bezeichnung der Qualität Christi durchaus angemessen. Durch diese Erörterung ist die Möglichkeit bewiesen, das Prädicat Christi nach der biblischen Bedeutung des Wortes *ἱλαστήριον* zu verstehen. Ich kann keinen Gebrauch von der

gegen mich gerichteten Bemerkung Hofmann's machen, daß die Kapporeth in diesem Zusammenhange keinen Falls als Träger der Gegenwart Gottes in Betracht komme, sondern nur in ihrer durch den Namen ἱλαστήριον benannten Bedeutung. Diese unbewiesene Versicherung ist ohne alle Bedeutung, da bei dem Worte ἱλάσκεσθαι und seinen Ableitungen feststeht, daß die LXX. wie die Schriftsteller des Neuen Testaments etwas anderes gedacht haben, als das griechische Wort bedeutet. Der Gedanke des entsprechenden hebräischen Wortes und der Sinn dieser griechischen Wörter sind geradezu incongruent; es kommt also gerade in diesem Falle darauf an, von dem Wortsinn der griechischen Wörter abzusehen und die Gedankenverbindungen zu ermitteln, welche dem geborenen und im Alten Testament heimischen Hebräer möglich waren. Oder wenn ich die Aeußerung Hofmann's nicht als Ausdruck momentaner Verlegenheit, sondern als Ausdruck eines allgemeinen Grundsatzes ansehen soll, so besorge ich, daß eine auf den bloßen Wortsinn und nicht auf die ideellen Beziehungen gerichtete Erklärung von Eph. 5, 2 ein sehr auffallendes Resultat ergeben würde.

Die vorgetragene Erklärung von ἱλαστήριον ist also möglich nach Maaßgabe der logischen Verhältnisse des Satzes und der analogen Würdigung der Person Christi, welche Paulus in anderen Briefen ausspricht. Sie ist nothwendig im Verhältniß zu dem Zwecke εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Derselbe ist so ausgesprochen, daß seine Erreichung mit der Handlung προέθετο zusammenfällt. Die Gerechtigkeit Gottes bedeutet nun nach dem Sprachgebrauch des Alten und des Neuen Testaments (S. 117) das dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerechte Verfahren, und ist in Hinsicht dieses Zieles von der Gnade nicht zu unterscheiden. Daß diese Bedeutung hier gilt, ergiebt sich aus der Wiederaufnahme der Zweckbestimmung am Schlusse des Satzes und der Specificirung der Wirkung der Gerechtigkeit als Gerechtsprechung oder Sündenvergebung für die an Christus Glaubenden. Diese Zweckbestimmung steht aber nur dann in Congruenz mit den vorhergehenden Theilen des Satzes, wenn Christus durch das Prädicat ἱλαστήριον als Vertreter Gottes charakterisirt ist. Dieses findet aber statt, indem er durch diese Bezeichnung der Kapporeth verglichen und durch προέθετο diesem Symbol der beschränkten Gnadenoffenbarung als der Träger der

universell gerichteten Gnade entgegengesetzt wird. Also ist diese Erklärung als nothwendig erwiesen. Nun kommt jedoch noch Folgendes in Betracht. Im mosaischen Cultus wird die Kapporeth nur durch das jährliche Sündopfer für das ganze Volk berührt, indem das Opferblut an sie gesprengt wurde. Unter dieser Bedingung wurde die an jenes Symbol geknüpfte Gnadengegenwart Gottes wirksam zur Vergebung der Sünden des Volkes. Diesen Zug des Vorbildes wahrt nun Paulus, indem er *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* zu *προέθετο* hinzufügt. Die Blutvergießung an dem Leibe des Gekreuzigten, welche gleichzeitig mit der öffentlichen Ausstellung des Vertreters Gottes am Kreuze stattfindet, ist die gesetzmäßige Bedingung, unter welcher Gott in diesem seinem Vertreter seine Gerechtigkeit zur Sündenvergebung für die neue Gemeinde bethätigt. Christus wird also in der öffentlichen Ausstellung am Kreuz zugleich als Träger der Gnadengerechtigkeit Gottes und als Opfer in der Vertretung seiner Gemeinde gedacht. Indem sein Blut an seinem Leibe geflossen ist, wird die gesetzliche Bedingung erfüllt, daß die Blutvergießung an die eigentliche Stätte der Gegenwart Gottes gebracht werde. Paulus wendet also ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes den Typus des jährlichen allgemeinen Sündopfers auf Christus an. Aber indem er das höhere Gegenbild der Kapporeth nicht im himmlischen Throne Gottes, sondern in Christus als dem Träger der göttlichen *δόξα* oder dem Ebenbilde des Vaters sucht, so findet er die zum Zwecke der allgemeinen Sündenvergebung gereichende Vergießung des Opferblutes Jesu schon in dem Momente der öffentlichen Ausstellung desselben am Kreuze, und verlegt sie nicht, wie Jener, in die Erhöhung des Auferstandenen zum Himmel.

Ob auch 2 Kor. 5, 21 durch das Prädicat *ἁμαρτία* Christus als Gegenbild der Sündopfer des Alten Testaments bezeichnet wird oder nicht, ist streitig. Dafür spricht die Bedeutung des angegebenen Zweckes, *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*, sowohl an sich als auch wegen der Beziehung des V. 21 auf V. 19. Denn die Gottesgerechtigkeit, welche die Christen in Christus geworden sind, ist der Stand der Sündenvergebung, nach durchgehender Ansicht des Paulus. Nun findet hier die Aufforderung in V. 20: werdet versöhnt mit Gott, ihr Motiv darin, daß Gott Christus zu etwas gemacht hat, was dem Zwecke unserer Rechtfertigung dient; so wie es vorher V. 19 hieß, Gott

habe in Christus die Welt mit sich wieder versöhnt, indem er den Menschen die Uebertretungen nicht anrechnete. Rechtfertigung und Sündenvergebung aber finden ihre Begründung in Christus durch seine Qualität als Opfer. Also ist zu erwarten, daß auch hier dieser Mittelbegriff seine Anwendung finde. Derselbe kann nun in dem Worte *ἁμαρτία* ausgedrückt sein, welches in den LXX. wenigstens einigemale (Lev. 5, 9; 6, 25) das Sündopfer bezeichnet (vgl. *ὁ μόσχος τῆς ἁμαρτίας* Exod. 29, 36; Lev. 4, 20. 33), während dasselbe freilich regelmäßig *περὶ ἁμαρτίας* heißt. Diesen Erwägungen tritt jedoch eine andere Rücksicht entgegen. Die beiden Prädicate Christi *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* und *ἁμαρτίαν* sind durch ihre rhetorische Stellung im Satze so auf einander bezogen, daß sie nur in einem charakteristischen Gegensatze zu einander verstanden werden sollen. Dieser aber wird nicht durch die Bedeutung von *ἁμαρτία* als Sündopfer erreicht, sondern nur durch seine gewöhnliche Bedeutung als Sünde. Diese Erklärung kommt also darauf hinaus, daß Christus nach Gottes Anordnung bei seiner Sündlosigkeit durch die Erfahrung des Todes, welcher sonst immer Folge eigener Sünde ist, als Sünder erschienen sei; also nun zu dem Zwecke, daß wir Gottesgerechtigkeit in ihm wurden. Mag nun diese Erklärung unumgänglich sein, so leuchtet freilich die Zweckmäßigkeit jenes Mittels zu diesem Erfolge nicht von selbst ein. Man bedarf ohne Widerrede noch eines Mittelgedankens, um die kurz hingeworfene Andeutung des Paulus zu verstehen. In diesem Sinne vergleicht man regelmäßig Gal. 3, 13. 14. Allein das Gefüge dieses Gedankens ist trotz allen Scheines nicht gleichartig. Es heißt, daß Jesus in seinem Kreuzestode wirklich den Gesetzesfluch an sich erfahren, und dadurch die Juden von diesem Verhängniß befreit habe, damit die Heiden den Abrahamssegen erführen. Hingegen 2 Kor. 5, 21 heißt es, daß Jesus in seinem gewaltsamen Tode als Sünder erschienen sei, damit wir die Gottesgerechtigkeit gewännen. Die Dimensionen und Verhältnisse beider Sätze sind überhaupt, besonders aber darin verschieden, daß in dem einen Urtheil ein wirkliches, in dem andern aber nur ein scheinbares Verhängniß über Christus ausgesprochen wird. Ich wüßte also nicht, welche Hülfe zum Verständniß des vorliegenden Satzes von dorther gewonnen werden könnte. Um so weniger aber ist eine solche zu erwarten, als der Satz im Brief

an die Galater gar keine Beziehung zum Opferbegriff in sich schließt, während der Zweck ἵνα γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ die Opfervorstellung als Voraussetzung fordert. Soll also dieser Satz verstanden werden, so muß er hiedurch ergänzt werden, auch wenn das Prädicat ἁμαρτία nicht in der Bedeutung des Sündopfers genommen wird. Der doppelte Contrast zwischen dem sündlosen Charakter Christi und seiner im Tode verhängten Sündenerscheinung, und zwischen dieser und der uns dadurch verliehenen Gottesgerechtigkeit ist offenbar von Paulus beabsichtigt. Aber dieser Erfolg der im Tode Christi ausgeprägten Sündenerscheinung ist doch nur denkbar, wenn zugleich der Opferwerth seiner freiwilligen Uebernahme des Todes vorgestellt wird.

An der Stelle Röm. 3, 24—26 ist die Rechtfertigung, welche mit der Nichtanrechnung der Sünden gleichbedeutend ist (Röm. 4, 6—8), von der Bedeutung Christi als Gegenbild des allgemeinen Sündopfers im mosaischen Cultus abhängig gemacht. Hingegen muß es unentschieden bleiben, ob die gleichnamigen Wirkungen, welche 2 Kor. 5, 19. 21 bezeichnet werden, den bestimmten Typus des Sündopfers oder den Gedanken des Opfers des neuen Bundes voraussetzen. Ebenso muß geurtheilt werden über χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα (Kol. 2, 13), welches im Verhältniß zu dem leitenden Verbum συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, das ein Attribut der Auferweckung Jesu bezeichnet, und zusammen mit dem folgenden coordinirten Participium ἐξαλείψας ein Attribut des der Auferweckung Jesu vorhergehenden Todesmomentes bildet. Denselben Grund setzt die übereinstimmende Aussage Kol. 1, 14; Eph. 1, 7 voraus, ἐν ᾧ ἔχομεν — τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν (παραπτωμάτων), wobei zunächst von dem vorhergehenden τὴν ἀπολύτρωσιν abgesehen wird. Im Hebräerbriefe erscheint dieser Ausdruck der Opferwirkung in der von den Opfern des Alten Testamentes abstrahirten Regel: χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (9, 22), und da in dem Opfertod Christi die Begründung des neuen Bundes nachgewiesen ist, in welchem nach den Worten des Jeremia Gott der Sünden grundsätzlich nicht mehr gedenkt, so wird daraus gefolgert: ὅπου ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας (10, 15—18). Sonst bedient sich der Verfasser des Hebräerbriefes anderer directer Aussagen über die Wirkung des Sündopfers Christi. Von ihnen ist wesentlich gleichartig mit jener

Formel der Satz: *εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται* (9, 26), ferner die wiederholte Aussage, daß Christus den *καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν*, die Reinigung von den Sünden, vollzogen habe (1, 3), speciell, daß das Gewissen durch das Blut Christi von den *νεκρὰ ἔργα* gereinigt sei (9, 14, vergl. 10, 2). Denn damit sind auch 6, 1 nothwendig und ausschließlich die Sünden als solche Werke bezeichnet, welche dem Charakter des lebendigen Gottes (3, 12) widersprechen. Die Reinigung von den Sünden wird im Gesetz über den Jom Hakkippurim (Lev. 16, 30) so ausdrücklich als der Erfolg des jährlichen allgemeinen Sündopfers hervorgehoben, daß die Uebertragung dieses Attributes auf das mit jenem verglichene Sündopfer Christi nicht auffallen kann. Auch Petrus (3, 18) stellt durch die Verbindung *Χριστὸς περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε* das Leiden und den Tod unter die Kategorie des Sündopfers. Endlich stützt sich auf dieselbe Anschauung die zweimalige Bezeichnung Jesu in dem ersten Briefe des Johannes als *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (2, 2; 4, 10; vgl. 1, 7), welcher Formel sich noch im Hebräerbrief (2, 17) die Zweckbestimmung der Hohenpriesterwürde Christi *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* anschließt.

Ferner sind die Anspielungen auf eine dritte Art des Opfers vorzuführen, unter deren Anschauung der Tod Christi ebenfalls gestellt wird. Diese ist das Passahopfer. Bekanntlich giebt die Jahreszeit des Todes Christi den Anlaß zu dieser Anschauung. In verschiedener Weise wird nun auch dies Attribut mit der Wirkung der Erlösung von Sünden verbunden; diese Gedankenfolge ist aber in dem Maaße schwierig zu verstehen, als sie von den Verhältnissen des Vorbildes sich entfernt, welches ja doch nicht den Charakter des Sündopfers, sondern den des Heilsopfers an sich trägt. Sehr einfach ist freilich die Darstellung des Paulus 1 Kor. 5, 6—8. Unser Passah ist geopfert, nämlich Christus; seitdem sind wir in der Feier der ungesäuerten Brote begriffen, wegen deren der alte Sauerteig aus dem Gebrauche und aus den Häusern geschafft werden mußte (Exod. 12, 15). Nun aber ist für die Christen die Schlechtigkeit und Bosheit der alte Sauerteig, also folgt aus dem durch das Passahopfer in Christus bezeichneten Charakter der gegenwärtig die Christen beschäftigenden Feier, daß die Enthaltung von jenen Untugenden und die Uebung von

Aufrichtigkeit und Wahrheit eintreten muß. Diese Darstellung knüpft an den Passahcharakter des Todes Christi nur die Aufforderung an die Gemeinde, sich vor Sünden zu hüten und gewisse Sünder auszuscheiden, und erreicht diesen Zweck auch nur durch die Deutung des zeitlichen Zusammenhanges der beiden Feste des ersten israelitischen Monats.

Anders beschaffen ist die Aussage des Petrus im ersten Briefe 1, 18. 19. Daß dieselbe aus der Vorstellung vom Opfer Christi hervorgegangen ist, ist an der Hervorhebung des Blutes zu erkennen, *ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ.* Schon hiedurch ist es verboten, bei der Bezeichnung Christi als des fehllosen Lammes, durch welche das Prädicat des Blutes, *τίμιον*, begründet werden soll, an den Knecht Gottes zu denken, der wegen seiner Geduld mit einem Schlachtschafe nur verglichen wird (Jes. 53, 7). Außerdem aber erlaubt der technische Ausdruck *ἀμνός* an sich, so wie die denselben begleitenden dem Opferritual angehörenden Beiwörter nur diese Deutung. Die Gründe, mit denen z. B. Schott[3]) die Anspielung auf die Weissagung des zweiten Jesaia dem Text vindiciren will, sind mir eigentlich unverständlich; nur so viel ist mir klar, daß er den Zusammenhang der Sätze V. 17—21 nicht richtig bestimmt hat. Der Satz *εἰδότες* (V. 18) motivirt allerdings nicht, wie die Meisten annehmen, die vorhergehende Aufforderung: *ἐν φόβῳ ἀναστράφητε*; denn dieselbe hat schon ihr Motiv an dem vorhergehenden *εἰ ἐπικαλεῖσθε πατέρα κτλ.* Jener Participialsatz motivirt aber auch nicht, wie Schott ebenfalls in unverständlicher Weise vorschlägt, den Causalzusammenhang zwischen den Theilen von V. 17, sondern er motivirt die von Petrus bei den Lesern vorausgesetzte Thatsache, daß sie den unbestechlichen Richter als Vater anrufen. Wenn die Stellung der Sätze dies als fernliegend erscheinen läßt, so entspricht sie doch der Diction des Petrus auch in V. 22. 23, wo das Participium *ἀναγεγεννημένοι* (V. 23) nur das Motiv für die im Vordersatz von V. 22 gemachte Voraussetzung *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες* ausdrückt. In jenem Falle wird nun die Vaterschaft Gottes, welche die Leser durch die Art ihrer Anrufung desselben in Anspruch nehmen, auf ihr Bewußtsein davon begrün-

---

3) Der erste Brief Petri erklärt, S. 66.

det, daß Gott sie von ihrem angestammten nichtigen Wandel durch das Opferblut Christi befreit habe. Sowie nun indirect hierin liegt, daß die Vaterschaft Gottes für die Leser keine natürliche ist, daß sie sich vielmehr auch nur durch Beendigung eines von den Vätern überkommenen (πατροπαράδοτος) Zustandes der Leser bekundet, so wird man durch den Satz ἐλυτρώθητε κτλ. auf ein bestimmtes Vorbild hingewiesen, welches Schott nicht erkannt hat. Sowie die Befreiung aus dem nichtigen Wandel in Aegypten (Num. 11, 18) die Vaterschaft Gottes gegen das israelitische Volk bewährte (Exod. 4, 22), so wissen sich auch die Christen von Gott aus ihrer Art von nichtigem Wandel befreit. Und zwar diente dazu das Opferblut Christi, welches nicht, wie Gold und Silber, vergänglich ist, weil Christus zum Heile der Menschen ewig vorherbestimmt und zur Begründung der christlichen Hoffnung von Gott aus dem Kreise der Todten erweckt und mit Gotteserscheinung, d. h. mit ewigem Leben beschenkt ist (V. 20. 21), und welches insbesondere seinen Werth zu jenem Zweck darin hat, daß Christus an Fehllosigkeit einem Opferlamm gleich ist. Dieser Zusammenhang der Rede des Petrus macht es nun aber unumgänglich, das Lamm, dem Christus verglichen wird, als das zum Passahopfer gehörige zu verstehen. Die Opferthiere beim Bundesopfer am Sinai waren Rinder, beim jährlichen allgemeinen Sündopfer Widder; wenn nun zwar auch bei anderen Opfern Lämmer vorkommen, so wird doch hier die Anschauung auf den Typus des Passahlammes beschränkt, gerade weil dieses Opfer zu den Mitteln der Befreiung der Israeliten aus Aegypten gehörte, und weil es dazu bestimmt war, die Erinnerung an diese dem Volke so hervorragend wichtige Erfahrung dauernd zu vermitteln und zu erhalten. Indem also hiermit erwiesen ist, daß Petrus den Opfertod Christi in diesem Satze unter die Kategorie des Passahopfers stellt, so behalte ich mir vor, auf die specielle Deutung der daran geknüpften Wirkung, nämlich des Begriffes λυτροῦν, später zurückzukommen.

Mit demselben Vorbehalte berühre ich neben der eben besprochenen Stelle die aus dem Briefe an den Titus 2, 14. Die Formel Χριστὸς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (vgl. Gal. 1, 4) meint wegen der folgenden Zweckangaben die specifische Hingebung seiner selbst im Tode an Gott, welche auf die Vorstellung vom Opfer hinauskommt. Nun sind aber die folgenden Zweckbestim-

mungen, *ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον*, in der Art verschieden, daß ihre typischen Beziehungen im Alten Testamente nur an zweierlei Opfer vertheilt sind. Wenn es erlaubt sein wird, nach der für 1 Petr. 1, 18. 19 gefundenen Erklärung anzunehmen, daß der erstere Zweck Christi Opfer in Vergleich mit dem ursprünglichen Passahopfer stelle, so ist der andere Zweck nur an den Vergleich des Opfers Christi mit dem mosaischen Bundesopfer anzuknüpfen. Denn *λαὸς περιούσιος* bezeichnet bei den LXX. das Volk des Eigenthums Gottes (Exod. 19, 5 u. a.), das Bundesopfer aber dient zur Einweihung des Volkes in diesen Charakter, insbesondere durch die Besprengung desselben mit dem Opferblute, unter der Bedingung, daß der dabei gelobte Gehorsam gegen den Bundesgott gehalten werde (19, 5; 24, 7. 8). Deshalb ist auch im Brief an Titus als Bedingung die Zweckbestimmung hinzugefügt *ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*. Deshalb ist endlich bei der reinigenden Wirkung der Selbsthingebung Christi ohne Zweifel an ein Analogon zu der Sprengung des Bundesblutes über das israelitische Volk gedacht, welche in der Vorstellung vom *ῥαντισμὸς αἵματος* schon vorgekommen ist (1 Petr. 1, 2; Hebr. 10, 22; 12, 24; s. o. S. 168). Die Aussage im Titusbriefe würde also in der Anschauung der doppelten Wirkung des Opfers Christi die beiden Typen des Passahopfers und des Bundesopfers zusammenfassen, welche sonst getrennt von einander die apostolischen Vorstellungen leiten. Sowie aber der Verfasser des Hebräerbriefes den Charakter des Opfers Christi nach dem Vorbilde sowohl des Bundesopfers als des jährlichen Sündopfers bestimmt, so darf man sich über die Zusammenfassung aus einander liegender alttestamentlicher Typen in dem vorliegenden Ausspruche nicht wundern.

Mit diesem Ergebniß wird es auch wohl gelingen, die verschiedenen Andeutungen über den Charakter und die Wirkungen des Opfers Christi in der Apokalypse zu ordnen. Dieselben stimmen 1, 5. 6 und 5, 9. 10 darin überein, daß in Folge verschieden bezeichneter Wirkungen des Blutes Christi die Gläubigen zu Königen und Priestern oder zu einem Königreich als Priester gemacht, also in den Beruf des alten Bundesvolkes (Exod. 19, 6) eingeführt sind. Sie sind im Gegensatze zu diesem aus jedem Volke erwählt (5, 9; 14, 3. 4); ihr in der letzten Stelle bezeichneter Charakter als *ἀπαρχὴ τῷ θεῷ* läßt sie aber auch im Be-

sitz des Vorzuges des israelitischen Volkes als erstgeborenen d. h. Gott geweihten Sohnes (Exod. 4, 22) erscheinen. Nun wird die nächste, unmittelbare Wirkung des Opfers Christi theils so bezeichnet, daß er uns von unseren Sünden befreit hat (τῷ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1, 5), theils so, daß er uns für Gott erworben hat (ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου, 5, 9; vgl. 14, 3. 4). Jenes berührt sich nun so nahe mit den Formeln 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14, daß man nur an den Typus des Passahopfers denken kann, zumal da das stehende Bild des Lammes (ἀρνίον, 5, 6; 7, 14; 13, 8 u. oft) für den mit den Merkmalen des erlittenen Todes vergegenwärtigten Christus wieder nicht auf den deuterojesaianischen Typus des Knechtes Gottes, sondern nur auf das Ritual der Passahfeier (ἀπὸ τῶν ἀρνῶν λήψεσθε, Exod. 12, 15) zurückweist. Aber der Gedanke des ἀγοράζειν τῷ θεῷ läßt sich schwerlich aus dem Typus des Passahopfers erklären. Bei dem Begriff ἀγοράζειν, der auch bei Paulus (1 Kor. 6, 20; 7, 23) in einer nicht näher bestimmten Weise die Heilswirkung Christi bezeichnet, denkt man gewöhnlich vorherrschend an die Merkmale einer Exemtion aus früherem Besitze und einer Aequivalenz des Lebens Christi mit dem Werthe der Gläubigen für deren frühern Besitzer. Man folgt in dieser Beziehung dem Eindrucke, welchen der Gebrauch von ἐξαγοράζειν (Gal. 3, 13; 4, 5) erweckt. Indessen ist in dem Gebrauche des einfachen Wortes in der Apokalypse einerseits die Rücksicht auf den gegenwärtigen Besitzer, auf Gott, so bestimmt hervorgehoben, und indem der Ausgangspunkt des Kaufens mit ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους bezeichnet wird, wird dadurch der Gedanke an einen frühern Besitzer so wenig nahegelegt, daß die Analogie des Gedankens in der Apokalypse mit dem im Briefe an die Galater sehr gering wird. Andererseits erlaubt aber auch der Zusammenhang jenes Satzes gar nicht daran zu denken, daß Christus als Mittel des Kaufes in den Besitz einer Gott entgegengesetzten Macht übergegangen sei, welche dafür die Gläubigen an Gott entlassen habe. Denn als Opfer, wie er durch die Erwähnung seines Blutes gekennzeichnet ist, giebt er sich in eigenthümlicher Weise an Gott hin; wenn er nun dadurch auch die Gläubigen aus allen Völkern für Gott erwirbt, so findet das Merkmal der Aequivalenz mit diesen, ferner der Uebergang des Lebens Jesu als Kaufpreises in den Besitz einer Gott

entgegengesetzten Macht gar keinen Boden in der Anschauung des Schriftstellers. Vielmehr ergiebt sich, daß der stricte Sinn, der sonst dem Worte *ἀγοράζειν* beiwohnt, in diesem Falle nicht angewendet sein kann. Es paßt auf das Wort nur der Sinn: zum Eigenthum erwerben, sowie dies auch Cap. 3, 18 der Fall ist, und wie das hebräische קָנָה, welches regelmäßig kaufen bebedeutet, auch für erwerben im Allgemeinen gebraucht wird, in Fällen, welche die specifischen Merkmale des Kaufes für den Gedanken gar nicht zulassen, (Spr. 4, 7; 15, 32; 16, 16; 19, 8). Wenn also das Opfer Christi im Sinne des Apokalyptikers die Wirkung hat, Gotte aus allen Völkern Menschen als Eigenthum zu erwerben[4]), so liegt hiefür der Typus des Bundesopfers näher, durch welches, im Zusammenhang der Geschichte des alten Bundes, die Bestimmung Israels zum Eigenthume Gottes ihren Abschluß als Grundlage der verwirklichten Bundesgemeinschaft findet. Dafür, daß jener Typus in die Anschauung des Apokalyptikers vom Opfer Christi hineinspielt, ist auf das Gesicht hinzuweisen, in welchem die unzählbaren Genossen der Völker innerhalb der christlichen Gemeinde auftreten, angethan mit weißen Gewändern (14, 9), welche sie gewaschen und weiß gemacht haben in dem Blute des Lammes (*ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*, V. 14). Denn dieses ist nur so mit der alttestamentlichen Anschauung vom Opfer zu reimen, daß das Blut Christi nicht blos Gott dargebracht, sondern auch auf die Genossen des Bundes gesprengt ist, daß also der *ῥαντισμὸς αἵματος* vorausgesetzt ist, wie er beim Bundesopfer stattfindet. Also auch der Apokalyptiker scheint in dem Opfer Christi die Beziehungen des Passah- und des Bundesopfers zusammengefaßt zu haben.

Um diese Uebersicht der äußeren Verhältnisse der neutestamentlichen Vorstellungen vom Opfer Christi zum Abschluß zu bringen, kommt noch in Betracht, wie die einzelnen Schriftsteller die zu den mosaischen Opfern ordnungsmäßig gehörenden Acte in ihrer Anschauung des sich darbringenden Christus zur Anwendung bringen. Von jenen fünf Acten, Darstellung des Thiers vor dem Altar, Auflegung der Hände auf das Haupt des Thieres, Schlachtung desselben, Sprengung des Blutes an den Altar, resp. an die anderen Heiligthümer, Verbrennung des Thierleibes, resp. der Eingeweide auf dem Altar, —

4) Hiernach wird auch 2 Petr. 2, 1 erklärt werden dürfen.

kommen für das Opfer Christi nur die drei letzten zur Erwähnung im Neuen Testament. Bei den alttestamentlichen Opfern ist nun die Schlachtung des Thieres nur ein vorbereitender Act, bestimmt, um das aus der Halswunde springende Blut zu gewinnen[5]; das im Opfer beabsichtigte specifische Verhalten des Menschen zu Gott vollzieht sich nur in den beiden letzten Handlungen der Blutsprengung und der Verbrennung des Thieres zum wohlgefälligen Geruch für Gott (אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָֹה). In Hinsicht des Opfers Christi ist nun schon hervorgehoben worden, welcher Werth zur Bezeichnung seiner Opferqualität auf die Vergießung seines Blutes an seinem am Kreuze hangenden Leibe, resp. auf die Darbringung desselben vor den himmlischen Thron Gottes, gelegt wird (s. o. S. 169). Ebenso bestimmt wird aber auch die Darbringung seines Leibes als wesentliches Moment des Opfers bezeichnet (s. o. S. 166). Es fragt sich nur, ob noch speciellere Anknüpfungen der Anschauung vom Opfer Christi vorliegen, welche Erwähnung erheischen. In dieser Hinsicht ist nun bedeutsam, wie Paulus das charakteristische Merkmal der Verbrennung des Opferthieres auf Christus überträgt, daß er *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προςφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* (Eph. 5, 2). Dies weist darauf hin, daß der auf die Bedeckung des Gekreuzigten mit seinem eigenen Blute folgende Todesmoment der Verbrennung des Thieres im heiligen Feuer entspricht, daß also mit dem Sterben Christi seine Selbstdarbringung als Act abgeschlossen ist. Paulus bewahrt also in der Anschauung des Opfers Christi die Reihenfolge der für das alttestamentliche Opfer angeordneten Handlungen. Eine Bestätigung, zugleich aber eine eigenthümliche Bereicherung erfährt diese Auffassung der Anschauung des Paulus durch die Stelle 2 Kor. 2, 14—16. Wenn die Apostel als Verkündiger des Heilswerthes des Todes Christi *Χριστοῦ εὐωδία τῷ θεῷ* sind, wenn die Erkenntniß von Christus, die sie zu ihrem Beruf befähigt, *ὀσμὴ* heißt, wenn endlich die Apostel wegen dieser Erkenntniß und Mittheilung selbst *ὀσμὴ* genannt werden, die freilich für die entgegengesetzt disponirten Menschen entgegengesetzten Erfolg hat, so ist damit Folgendes ausgedrückt. Als Handlung Christi ist seine

---

[5]) Vgl. Oehler, Opfercultus des Alten Testaments, in Herzog's Real-Encyklopädie, Bd. 10. S. 628.

Selbstdarbringung mit dem Tode vollendet, in welchem er das Gegenbild zur Erhebung des Thierleibes in das Altarfeuer vollzog; aber was dem Verbrennungsproceß entspricht, der den Gott wohlgefälligen Geruch entwickelt, dies dauert noch nach dem Tode Christi fort in der Verkündigung von dessen Heilsbedeutung durch die Apostel.

Im Hebräerbriefe findet sich neben der Darstellung, wie der Hohepriester Christus als der Auferweckte sein eigenes Opferblut vor den himmlischen Thron Gottes bringt, keine absichtliche Hinweisung auf die Erfüllung der zweiten abschließenden Opferhandlung an Jesus. Allein mit einer gewissen Unwillkürlichkeit spricht doch der Verfasser einmal von Christus in der umfassenden Formel: *ἑαυτὸν ἀνενέγκας* (7, 27), ferner insbesondere davon, daß wir geheiligt sind *διὰ τῆς προσφορᾶς τοῖ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ* (10, 10); endlich spricht er in Hinsicht des Opfers Christi von einem Altare (dem Kreuze), von welchem die Diener der Hütte, d. h. die Christen, keinen Unterhalt durch Opfermahlzeiten ziehen (13, 10). Denn das Gesetz schließt bei den allgemeinen Sündopfern, denen Christi Darbringung entspricht, auch die Mahlzeiten der Priester aus, indem das, was vom Opferthiere nicht auf dem Altare verbrannt wurde, außerhalb des Lagers dem Feuer übergeben werden mußte. Es wird also hiemit auf etwas hingedeutet, was am Opfer Christi der Verbrennung der Eingeweide des Thieres auf dem Altare entspricht. Wenn nun gefragt wird, auf welches specielle Ereigniß jene Aeußerungen anspielen, so entscheidet die Gleichung 9, 27. 28 ganz deutlich, daß der Todesmoment die Darbringung des Leibes Christi an Gott in sich schließt. „Sofern den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, danach aber Gericht, so wird auch Christus, nachdem er einmal dargebracht ist, um die Sünden Vieler zu tragen, zum zweiten Male außer Beziehung zur Sünde erscheinen für die ihn Erwartenden zum Heile". Wenn man meinen könnte, das *ἅπαξ προςενεχθείς* umfasse das Sterben Christi und seine Blutspendung im Himmel, und in diesem Umfang werde der Begriff dem Todesverhängniß eines Jeden entgegengestellt, so will schon das Participium des Passivum nicht recht zu dieser Annahme passen; überdies aber lehrt der Rückblick auf den V. 26, daß die Vorstellung vom Opfer Christi in diesem Zusammenhang durch die Anschauung von seinem Leiden ausgefüllt ist; diese aber bewirkt auch für V. 28 die Aus-

schließung der Blutspendung von dem Gedanken des *προςενεχθείς*. Also ergiebt sich, daß der Verfasser des Hebräerbriefes, indem er im Tode Christi die Darbringung seines Leibes an Gott, also das Gegenbild der Verbrennung der Thierleiber auf dem Altare anschaut und die Blutspendung des Auferweckten im Himmel darauf folgen läßt, die Reihenfolge der im Vorbilde eingeschlossenen Handlungen im Entwurfe des Gegenbildes umkehrt. Hierin erscheint eine Freiheit der symbolisirenden Phantasie, welche freilich in diesem Falle sich nicht mehr erlaubt, als indem in Christus die Merkmale des Opfers und des Priesters, des Opfers und der Kapporeth zusammengefaßt werden. Allein in diesem Elemente der Gedankenbildung der Apostel darf man überhaupt keine formale Uebereinstimmung zwischen ihnen suchen.

Dieses ist auch für das Verhältniß der in der Apokalypse dargestellten Anschauungen zu denen des Paulus und im Hebräerbriefe geltend zu machen. Das Merkmal alttestamentlicher Opferhandlung, welches in den bisher besprochenen Darstellungen des Opfers Christi gar nicht in Betracht kommt, die Schlachtung, wird an der Lammesgestalt Christi in der Apokalypse besonders hervorgehoben (5, 6. 9. 12; 13, 8). Das Lamm erscheint freilich in der Vision *ὡς ἐσφαγμένον* (vgl. 13, 3), weil durch das gegenwärtige himmlische Leben sein Tod wieder aufgehoben ist. Allein da jener Zug im Bilde nur von dem Sterben Christi hergenommen sein kann, so muß gemäß der Anschauung des Apokalyptikers das Opfer Christi vollständig in den Umkreis seines hergestellten himmlischen Lebens fallen. Die Aufeinanderfolge der Aussagen (5, 9) *ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ Θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου* beweist, daß auch Johannes, ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes, den hauptsächlichen Opferact als die Darbringung des eigenen Blutes Christi vor den himmlischen Thron Gottes setzt, demgemäß dann das Opferlamm vor dem Throne und dem Angesichte Gottes stehend verharrt. Und dieser Zug des Bildes darf wohl mit gewissem Rechte als Analogon der Verbrennung des Thierleibes im Altarfeuer gelten. Denn die Verbrennung auf dem Altare, auf welchem Gott zu den Menschen kommt (Exod. 20, 21), mit dem Feuer, welches von dem Angesichte Gottes ausgegangen war (Lev. 9, 24), ist diejenige Handlung, durch welche im symbolischen Sinne die verbrennenden Gaben vor das Angesicht Gottes gebracht werden. Das Verharren des Opfer-

lammes vor dem himmlischen Throne Gottes würde also dem Sinne jenes Ritus entsprechen. Demgemäß verhalten sich die Anschauungen vom Opfer Christi bei den drei Schriftstellern in folgender Weise. Dasselbe fällt für Paulus in das diesseitige Leiden am Kreuz und in den Tod, für den Verfasser des Hebräerbriefes in das diesseitige Leiden und den Tod und in den Umfang des jenseitigen, himmlischen Lebens Christi, für den Apokalyptiker vollständig und ausschließlich in diese Sphäre.

24. Die Uebersicht der auf das Opfer Christi sich beziehenden Vorstellungen im Neuen Testament beweist, daß mit Ausnahme von Jakobus und Judas alle Schriftsteller an denselben betheiligt sind, und daß, außer dem Verfasser des Hebräerbriefes, keiner in höherem Maaße als die anderen dem Gedanken zugewendet ist. So viele Abweichungen nun in der Anwendung der einzelnen Züge des alttestamentlichen Typus nachgewiesen sind, so verrathen sie doch keinen Gegensatz der Vorstellungsarten. Denn sie kommen sämmtlich auf die Vergleichung des Todes Christi mit solchen Opfern hinaus, welche die Bundesgnade Jahve's gegen das Volk der Erwählung voraussetzen; und an alle einzelnen verglichenen Formen der Opfer konnte für das Opfer Christi das Prädicat der Erlösung oder der Sündenvergebung angeknüpft werden. Aber weder ertheilt irgend ein Schriftsteller des Neuen Testaments eine absichtliche zusammenhängende Belehrung darüber, wie die nothwendigen Merkmale des alttestamentlichen Opfers in dem Leiden und Sterben Christi sich wiederholen, noch darüber, nach welcher Regel an die Opferqualität Christi die Wirkung der Sündenvergebung geknüpft wird. In der erstern Beziehung leistet auch der Verfasser des Hebräerbriefes nicht, was man von ihm vielleicht erwartet. Nur aus vereinzelten unabsichtlichen Andeutungen desselben konnte ermittelt werden, in welchem Acte des Opfers Christi er das Gegenbild der Verbrennung des Thierleibes auf dem Altare erkennt. Denn da seine Absicht darauf gerichtet ist, Christus als den Hohenpriester zu erweisen, der freilich auch zugleich Opfer ist, so hob sich aus der durchzuführenden Analogie des Handelns Christi mit demjenigen, welches dem Aharonitischen Hohenpriester für das jährliche allgemeine Sündopfer vorgeschrieben war, nur das Verfahren mit dem Opferblut im Allerheiligsten hervor. Wenn es also überhaupt gelingen wird, einen von

den Männern des Neuen Testaments gedachten Zusammenhang zwischen den Anschauungen vom Tode Christi und den behaupteten Wirkungen desselben zu ermitteln, so wird man ihre Gedanken nur an dem Sinne messen können, den die Gesetzgebung über die Opfer im Alten Testament erkennen läßt. Die Bedeutung dieser wird als die Voraussetzung der Apostel und Jesu selbst für die Auffassung seines Todes als Opfer anzusehen sein, wenn keines der an dem Ereigniß hervorgehobenen Merkmale mit dem Sinne der Vorbilder in Widerspruch tritt. Und zwar wiederhole ich, daß diese Untersuchung sich auf den alttestamentlichen Begriff der gesetzlichen Opfer zu erstrecken hat, mit welchem das einmal vollzogene Bundesopfer insofern gleichartig ist, als auch dieses die Wirkung der Bundesgnade Gottes auf die Volksgemeinde voraussetzt. Hingegen kommen die Fälle solcher Opfer nicht in Betracht, welche nach eingetretenem Bruche des Bundes den Zorn Gottes von dem Volke abwehren (S. 54). Diese nehmen kaum eine andere Stelle ein, als die Opfer der Heiden, welche kein solches Bundesverhältniß zu Gott kennen, auf welchem die Religion der Israeliten beruhte. Die Heiden haben mit Rücksicht bald auf die Huld, bald auf den Zorn ihrer Götter geopfert; die gesetzlichen Opfer der Israeliten, auch die Sündopfer, setzen das Walten der Gnade Gottes unter allen Umständen voraus, und auch die außerordentlichen Opfer, mit welchen man den Zorn Gottes abzuwehren unternahm, sind nach einer Andeutung (2 Chron. 29, 8—11) durch den Gedanken des Bundes insofern bestimmt, als sie die Bereitwilligkeit ausdrücken, den Bund mit Gott zu erneuern.

Die Gesetzgebung über die Brandopfer, Sündopfer, Schuldopfer ist begleitet von unter einander ähnlich lautenden Aussagen über die Wirkung der priesterlichen Verrichtungen, in welchen das Verbum כִּפֶּר hervorsticht, welches die LXX. mit *ἱλάσκεσθαι* übersetzen. Dieses Wort klingt im Neuen Testament, wie schon angegeben ist 1 Joh. 2, 2; 4, 10; Hebr. 2, 17 wieder an. Es ist aber weder im Neuen noch im Alten Testament seiner Abstammung und seinem classischen Gebrauch gemäß angewendet. Denn es bezeichnet für die Hellenen die Wirkung des Opfers als *ἵλαον ποιεῖν τὸν θεόν;* dagegen steht es in der Bibel weder jemals direct in solcher Verbindung mit irgend einer Opferhandlung, noch hat es indirect den Sinn, daß die gesetzmäßigen Opfer Gott umstimmen, oder sein Uebelwollen in Wohlwollen verkehren. Hof-

mann[6]) sagt von dem Worte ganz richtig: „Entweder bezeichnet es, neutral gebraucht, eine gnädige Selbstbestimmung Gottes (Luc. 18, 13), oder, wenn es transitiv steht, hat es die Sünde oder den Sünder zum Object". Das heißt, dem Wortlaute ist der demselben ganz fremde Sinn der entsprechenden hebräischen Wörter כִּפֶּר und סָלַח aufgeprägt, und es dient so wenig zum Verständniß dieser Begriffe, als der biblische Gebrauch desselben sich nur nach dem Vorkommen dieser hebräischen Wörter richtet. Das Wort כִּפֶּר bedeutet nichts anderes als Bedecken, und wo es als Wirkung von Opfern ausgesprochen wird, ist als das Subject immer der Priester (oder bei Installirung derselben Mose), und als die Objecte immer Personen, Einzelne oder das Volk, oder heilige Geräthe (der Brandopferaltar, der Rauchopferaltar, die Kapporeth) bezeichnet. Im Einzelnen stellt sich folgender Zusammenhang heraus.

1) Die Wirkung des „Bedeckens" der Personen wird im Gesetz von den Brandopfern, den Sündopfern und den Schuldopfern ausgesagt. Daraus folgt aber nicht, daß sie für die Schelamim (Heilsopfer) und für das Rauchopfer ausgeschlossen wäre. Hier tritt das Zeugniß des Ezechiel (45, 15. 17) ergänzend ein, indem er von Sündopfern, Speisopfern, Brandopfern, Heilsopfern den Zweck לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם und לְכַפֵּר בְּעַד בֵּית־יִשְׂרָאֵל ausspricht. Ferner dient nicht nur das außerordentliche Rauchopfer, welches Aharon auf Mose's Geheiß brachte, um die Pest abzuwehren, die Gott wegen des Murrens des Volkes über die Vernichtung der Korachiten verhängt hatte, zur „Bedeckung der Gemeinde" (Num. 17, 11. 12), sondern auch das regelmäßige Rauchopfer (Exod. 30, 7. 8) findet seine Bestimmung in demselben Zweck. Dieses geht daraus hervor, wie 1 Chron. 6, 34 unter den Thätigkeiten Aharon's und seiner Söhne, welche gemäß der Anordnung Mose's zum Dienste am Heiligthum und zur „Bedeckung von Israel" gehören, gerade das Anzünden auf beiden Altären hervorgehoben wird. Also gilt diese specifische Wirkung für den ganzen Umfang der gesetzlichen Opferarten.

2) Als Objecte des „Bedeckens" durch Opferhandlungen werden die Personen in den allermeisten Fällen durch die Präposition עַל mit dem Verbum verknüpft, seltener durch die Präposition

---

6) Schriftbeweis II, 1. S. 339.

כִּפֶּר (Lev. 9, 7; 16, 6. 11. 24). In beiden Fällen ist der Wortsinn deutlich gewahrt: „auf Jemand decken“, „Jemand ringsum bedecken“. So wird übereinstimmend die Wirkung von Brandopfern (Lev. 1, 4; 16, 24), von Sündopfern (Lev. 16, 33; Num. 28, 22. 30; 29, 5; Nehem. 10, 34; 2 Chron. 29, 24) und von Schuldopfern (Lev. 14, 21) bezeichnet. An einigen Stellen (Lev. 6, 23; 7, 7; 16, 17. 27) steht das Verbum absolut, aber so, daß die Personen als Objecte dem Zusammenhange gemäß ergänzt werden müssen. Für die bezeichnete Wirkung der Sündopfer und der Schuldopfer finden sich daneben noch specielle, dem Zwecke derselben entsprechende Zusätze. Zuerst wird der Zweck angeknüpft: לְטַהֵר אֶתְכֶם, „um euch zu reinigen“ (Lev. 16, 30), zweitens die entsprechende fernere Wirkung, וְטָהֲרָה, „und sie ist rein“, die Wöchnerin von ihrem Blutflusse (Lev. 12, 7. 8), oder וְנִסְלַח לָהֶם, „es ist ihnen (oder ihm) vergeben“ (Lev. 4, 20. 31; Num. 15, 25. 28). Dieselbe Formel wird ferner hinzugefügt, wo auch noch eine Beziehung der priesterlichen Handlungen auf die begangene Sünde vorhergeschickt ist (Lev. 4, 26. 35; 5, 10. 13. 18. 27; 19, 22). Diese wird entweder durch die Präposition מִן angeknüpft, מֵחַטָּאתוֹ, מֵאֲשֶׁר חָטָא und dergl. (Lev. 4, 26; 5, 6. 10; 14, 19; 15, 15 30; 16, 34; Num. 6, 11), oder durch die Präposition עַל (Lev. 4, 35; 5, 13. 18. 27; 19, 22). Wenn es sich nun fragt, wie diese so ausgedrückte Beziehung der priesterlichen, die Personen bedeckenden Handlungen gedacht sein wird, so verbietet der Wechsel der beiden Präpositionen in dem Tenor desselben Gesetzes über die Schuldopfer, denselben ihren unter einander so verschiedenen localen Sinn zu vindiciren. Ueberdies würden dadurch seltsame Inconsequenzen in dem Sinne der ganzen Formel entstehen. Wenn der Priester durch das Schuldopfer „auf Einen deckt, auf seine Sünde“, so würde darin das Decken, mag es einen speciellen Sinn haben, welchen es wolle, in dieselbe Richtung zu den Größen gestellt, welche durch diese priesterliche Handlung jedenfalls von einander getrennt werden sollen. Wenn der Priester durch Sünd- und Schuldopfer „auf Einen deckt von seinen Sünden weg“ (so daß er von seinen Sünden getrennt wird) und wenn ihm in Folge dessen vergeben wird, so wird der göttliche Act der Vergebung der Sünde in einer wenigstens sehr mißlichen Weise von deren factischer Beseitigung abhängig gemacht. Deshalb bleibt nichts übrig, als beide Präpositionen in über-

tragener Bedeutung als Bezeichnung des äußern Grundes oder des Anlasses der beabsichtigten Wirkung des Bedeckens anzusehen, welche den Verhältnissen des ganzen Vorganges gemäß, durch die priesterlichen Handlungen außer Wirksamkeit für die Person gesetzt werden sollen.

3) Als das Subject des Bedeckens durch die Opferhandlungen wird immer der Priester bezeichnet. Es ist eine charakteristische Ungenauigkeit, wenn Kurtz[7]) sagt: „Als das Subject, von welchem das Bedecken im Opfercultus ausgeht, erscheint immer Gott oder dessen Diener und Stellvertreter, der Priester.“ Die erstere Behauptung ist nicht richtig, und die gleichgeltende Bezeichnung des Priesters als Dieners und Stellvertreters Gottes ist nur aus einer Verwirrung der verschiedenartigen Functionen der Priester oder aus der Eintragung des römisch-katholischen Begriffes vom Priester zu erklären. Diener Gottes ist der Aharonitische Priester, aber Stellvertreter der Menschen Gott gegenüber, wenigstens gerade in den Opferhandlungen[8]). Denn indem das ganze israelitische Volk als Königreich von Priestern prädicirt ist, so hat das besondere Priesterthum der Aharoniten nicht den Sinn, jenes Prädicat des ganzen Volkes aufzuheben oder unwahr zu machen, sondern den Sinn, das Volk oder den einzelnen Laien in der Ausübung des Cultus zu vertreten. Indirect durch die Handlungen der Aharoniten wird also immer das Priesterrecht des ganzen Volkes und der Einzelnen, Gott zu nahen, verwirklicht. Die besondere Erwählung der Aharoniten durch Gott zur Ausübung des Cultus und ihre sogleich zur Erwägung zu bringende amtliche Vollmacht gegenüber den Israeliten und ihren Gaben zieht die Aharonitischen Priester nicht auf die Seite Gottes, sondern begründet blos die Ausschließlichkeit ihres Handelns in Hinsicht der für Gott durch den Einzelnen oder durch die Gesammtheit bestimmten Gaben[9]). An jenem Privilegium nehmen freilich auch

---

7) Der alttestamentliche Opfercultus S. 50.

8) Das Segnen des Volkes im Auftrage Gottes (Lev. 9, 22 f.; Num. 6, 22 f.) und der Unterricht im Gesetz, sowie die richterliche Gewalt, die den Priestern übertragen sind, stehen in Abhängigkeit von ihrem Hauptberufe.

9) Ich muß gestehen, daß es mir unverständlich ist, was Hofmann a. a. O. S. 286 schreibt: „Der Priester war von Gott gegeben, nicht daß er die Stelle der Gemeinde oder des einzelnen Gemeindegliedes vertrat, — denn die Gemeinde ist es ja, welche darbringt, oder der Einzelne — sondern

die zum Dienste des Zeltes der Zusammenkunft angestellten Leviten Theil. Der Hohepriester als das Haupt der Opfernden hat dasjenige Maaß von Heiligkeit, daß er alle Fehler, welche unabsichtlich an den Gaben haften, wegnimmt und durch das Privilegium seiner Person ihre Wohlgefälligkeit für Gott ergänzt (Exod. 28, 38). Dieselbe Bestimmung, die Fehler des Geheiligten (מִקְדָשׁ) wegzunehmen, wird nun Num. 18, 1 von Aharon auf seine Söhne, ja sogar auf das Haus seines Vaters, d. h. sämmtliche Leviten, ausgedehnt; indem diese an der Stelle sämmtlicher Israeliten die Dienste am Zelte der Zusammenkunft ausschließlich üben, sind sie befähigt, die Verfehlung jener wegzunehmen (V. 22. 23), d. h. wohl diejenige, welche an deren Gaben haften würde. Natürlich ist diese Wirkung nach den abgestuften Würden verschieden. Die Leviten üben sie nur, sofern sie unmittelbar im Dienste am Heiligthum thätig sind, der Hohepriester aber schon, sofern er überhaupt da ist, und das Goldblech mit der Inschrift: „Heilig für Jahve" an der Kopfbedeckung trägt. Insbesondere aber erstreckt sich die gleichartige Wirkung der Priester auch auf die persönlichen Verfehlungen der Israeliten, sofern unter den Acten des Laiensündopfers die daran sich knüpfende Mahlzeit der Priester an dem heiligen Ort ausdrücklich ihre Bestimmung darin findet, daß die Priester die Verfehlung der Gemeinde wegnehmen (Lev. 10, 17). Es ist nicht die besondere Eigenschaft des Speiseobjectes, noch des Actes an sich der Grund des Prädicates; sondern die einsetzungsmäßige Befähigung des Priesters zu dieser Wirkung bethätigt sich in diesem besondern Acte des Laiensündopfers. Hingegen was nun die etwa vorkommenden Verfehlungen im Priesterdienst selbst betrifft, so finden die Priester ihre specifische Ergänzung nicht etwa am Hohenpriester oder gar an einem Vertreter außer und über ihrem Stande, sondern nach Num. 18, 1 nehmen Aharon und seine Söhne mit ihm die Verfehlung ihres Priesterthums selbst weg, namentlich wohl durch das Sündopfer, welches der Priester für seine eigene Vergehung darzubringen hat

damit, was sonst nur Aeußerung und Bethätigung menschlicher Frömmigkeit wäre, insofern Gottes eigene Leistung ward, als er nun das Opfer durch Anordnung und den Mittler seiner Darbringung durch Erkürung selbst bestellt hatte. Aber nur in dem Sinne und Maaße war das gemeindliche Opfer Gottes eigene Leistung, in welchem Israel die Gemeinde Gottes war."

(Lev. 4, 3 f.). Dieses gewährleistet die Abgeschlossenheit des Priesterstandes, indem derselbe ausschließlich zur Ausübung des öffentlichen Cultus des Volkes erwählt und berufen war.

Jene Ergänzung der etwa vorhandenen Fehler der Opfergaben durch die besondere Heiligkeit des Hohenpriesters hat die Bestimmung, die Geber selbst, in Beziehung auf ihre Absicht zu opfern, Gott wohlgefällig zu machen (Exod. 28, 38), wie andererseits diese Anforderung an die Gaben dann nicht erfüllt wird, wenn dieselben aus der Hand eines Volksfremden kommen (Lev. 22, 25). Nun wird in dem Gesetz über die Brandopfer die bei allen übrigen Opferclassen geltende Verordnung, daß der Geber oder die Aeltesten als Vertreter der Gemeinde dem Opferthier die Hände auflegen sollen, eigenthümlich erklärt: „Er stütze seine Hand auf das Haupt des Brandopfers, und es ist wohlgefällig für ihn vor Gott, zu dem Zweck ihn zu bedecken" (Lev. 1, 4). Hieraus folgt, daß diese allgemeine Wirkung der Opfer von ihrer Wohlgefälligkeit für Gott in Beziehung auf den Darbringer abhängt. Der symbolische Act der Handauflegung kann aber den Umständen gemäß keinen andern Sinn haben, als daß die Bedingungen, unter welchen der Geber, und die, unter welchen die Gabe Gott gefallen, für die folgenden Handlungen des Priesters zusammengefaßt werden sollen, damit durch sie die erstrebte „Bedeckung" der Person hervorgebracht werde. Die Gabe ist wohlgefällig, sofern sie den Vorschriften über Art, Geschlecht, Alter, Vollkommenheit des Opferthieres entspricht, und sofern sie Eigenthum von Israeliten ist. Der Geber ist auch bei etwa nicht bemerkten Fehlern des Opferthieres wohlgefällig durch die Garantie, welche der Hohepriester leistet, unter dessen amtlicher Auctorität jede Opferhandlung vor sich geht. Diese in den Vorbereitungen liegenden Voraussetzungen zum Opfer werden nun für den concreten Fall zusammengefaßt durch die Stützung der Hände des Gebers auf das Haupt des Opferthieres, und nur unter dieser Bedingung haben die Handlungen des Priesters eine Beziehung und die beabsichtigte Wirkung für die bestimmte Person.

4) Alles, was das Opfer zur „Bedeckung" der Personen leistet, wird in die nächste Beziehung zu dem in der Bundesgemeinde gegenwärtigen Gott oder zu dem Angesichte Gottes gesetzt. Denn die vollständige Formel ist לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי יהוה (Lev. 5, 26; 10, 17; 15, 15. 30; 19, 22; Num. 15, 28). Diese innere

Zweckbeziehung der Opferwirkung ist nun symbolisch dadurch gesichert, daß alle Opfer an den bestimmten heiligen Ort gebunden sind, an das Zelt der Zusammenkunft (Lev. 17, 5. 6; Exod. 29, 42—46), welches nachher durch den Tempel ersetzt wurde. Insbesondere ist der Altar für die Brandopfer vor dem Eingange in das Zelt durch dasselbe Prädicat ausgezeichnet, daß Gott zu Mose kommen wolle (Exod. 20, 21); die Kapporeth im Allerheiligsten aber ist das höchste Symbol der göttlichen Gnadengegenwart (Exod. 25, 21. 22; 30, 6; Num. 17, 19). Indem also das Blut, in welchem das Leben des Thieres ist (Lev. 17, 11) an den Brandopferaltar, oder bei Sündopfern an dessen Hörner oder an die des Rauchopferaltars und den Vorhang vor dem Allerheiligsten, oder an die Kapporeth gesprengt wird, so wird dadurch das Thierleben Gott nahe gebracht und die Gabe ihm angeeignet. Dasselbe ist aber auch der Sinn der Verbrennung der Speisopfer und der Thierleiber, respective ihrer Eingeweide, in dem Altarfeuer. Denn dieses, welches nicht verleschen soll (Lev. 6, 5. 6), ist seiner Herkunft nach das Feuersymbol der Gegenwart Gottes selbst (Lev. 9, 24; 2 Chron. 7, 1); die Auflösung der Gaben durch das Altarfeuer ist also ihre Aneignung an Gott. In entfernterer Weise wird aber dasselbe ausgedrückt, indem gewisse zum Opfermahle bestimmte Theile der Thiere vor dem Altare in die Höhe gehoben und vor demselben geschwungen wurden.

5) Die priesterlichen Handlungen, welche dazu dienen, Israeliten „vor dem Angesichte Gottes zu bedecken", sind regelmäßig diese beiden, die Sprengung des Blutes an die bestimmten heiligen Geräthe und die Verbrennung der Gaben im Altarfeuer (Lev. 4, 15—20. 25. 26. 30. 31, vgl. 5, 16; 12, 7. 8; 14, 19. 31; 15, 15. 30; 19, 22; Num. 6, 11). Ferner wo, wie bei den Privatsündopfern, auch die Verzehrung der nicht verbrannten Theile des Thieres durch die Priester am heiligen Orte angeordnet ist, wird diese Handlung als Mittel in die bezeichnete Wirkung des Opfers eingeschlossen (Lev. 10, 17). Diesen regelmäßigen Ordnungen reihen sich nun einzelne außerordentliche Fälle an. In der Anordnung der Weihe Aharon's und seiner Söhne (Exod. 29) wird außer einem Sündopfer und einem Brandopfer vorgeschrieben, wie Mose mit dem zweiten Widder und den unblutigen Gaben verfahren soll. Nachdem bestimmte Theile des Opferthieres und ein Theil der Brote in die Hände der Einzuweihenden gelegt

dann aber auf dem Altare angezündet sein würden (V. 22—25), wird vorgeschrieben, daß Aharon und seine Söhne die für sie bestimmten Fleischtheile des Opferthieres, welche vor dem Altar gehoben und gewoben waren (V. 27), und die übrigen Brote und Fladen an demselben Tage essen sollen (V. 31—33). Von diesen Speisen heißt es nun V. 33: וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם, „sie sollen diese essen, mit denen sie bedeckt worden sind zur Füllung ihrer Hände (ihrer Einweihung) und zu ihrer Heiligung". Dies kann nur so verstanden werden: Indem von dem Opferthier nur gewisse Theile und von dem Opferkuchen nur Weniges auf dem Altar angezündet ist, indem ferner nur Brust und Keule durch den Ritus des Hebens und Webens Gott dargebracht sind, so gilt doch das ganze Opferthier und der ganze Brotvorrath, der in dem Korbe liegt, als Mittel der Bedeckung für die Einzuweihenden. Während also der gesammte Vorrath des Speisopfers, auch so viel davon eßbar ist, die Wirkung des „Bedeckens" hat, weil ein Theil davon auf dem Altar angezündet ist, so nimmt das ganze eßbare Fleisch des Opferwidders an derselben Wirkung Theil, weil sowohl die Eingeweide, und was sonst noch bezeichnet ist (V. 22), angezündet, als auch die Brust und die Keule vor dem Altare gehoben und gewoben sind (V. 27). Daß nun diese Ceremonien ebenfalls für die Wirkung des „Bedeckens der Seelen" nicht ohne Bedeutung sind, ergiebt sich aus einem außerordentlichen Opfer, dessen Gegenstände die Ausführung der Blutsprengung und Verbrennung nicht gestatteten. Als nämlich die Israeliten den Sieg über die Midianiten erfochten hatten, ohne einen Mann einzubüßen, bringen sie durch Mose und Eleasar alles erbeutete Goldgeschmeide Gott dar (Num. 31, 48—54). Die Bezeichnung זְהַב הַתְּרוּמָה (V. 52) drückt aus, daß die Gegenstände durch den Ritus des Erhebens vor dem Altar als Opfer dargestellt werden; indem sie aber demgemäß קָרְבָּן sind, dienen sie לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יְהוָה, „zu bedecken unsere Seelen vor Gottes Angesicht". Es ist nach allen diesen Proben verständlich, wenn, wie es 1 Chron. 6, 34 geschieht, die Gesammtheit der priesterlichen Functionen auf den Zweck bezogen wird, Israel im Ganzen oder den einzelnen Israeliten zu „bedecken"; aber bemerkenswerth ist, daß auch die Dienstleistungen der Leviten, indem diese als der Ersatz der Erstgeborenen und indem ihre Functionen am Zelte der Zusammenkunft als solche bezeichnet werden, welche eigentlich den

Söhnen Israels zukämen, darauf gedeutet werden, לְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (Num. 8, 18. 19).

In Folge dieser Nachweisungen wird es wohl als sicher gelten, daß die Formel für die Wirkung der Opfer nicht so sehr von der Art des Gott nahegebrachten Stoffes, als von der Art und dem Werthe der Handlungen her ihre Erklärung finden muß, welche mit den Opferstoffen in erster Reihe die Priester, in zweiter die Leviten vornehmen. Indem sich nun freilich die untergeordneten Dienstleistungen der Leviten unserer Anschauung entziehen, und indem sie auch vielleicht im Einzelnen des charakteristischen, dem bezeichneten Zwecke nahe kommenden Gepräges entbehrt haben werden, so ist der Sinn der den Priestern vorbehaltenen Manipulationen bei aller äußern Verschiedenheit derselben indentisch und die Deutung derselben kaum zu verfehlen. Die Sprengung des Blutes an den Altar und an die anderen Geräthe und die Verbrennung im heiligen Feuer erfüllen den Begriff des קָרְבָּן, des Gott nahe Gebrachten. Die Nahebringung der Gaben wird die Menschen vor Gott bedecken. Diese Wirkung haftet nicht am Acte der Schlachtung des Opferthiers, in welchem Manche das Wesen oder den Mittelpunkt der Sache suchen. Dieser Act kann vielmehr gar nicht unter den Begriff Korban subsumirt werden, und soll es auch nicht, da er deutlich nur zur Vorbereitung dient. Die Schlachtung hat auch nicht den Sinn der Tödtung des Thieres. Nicht nur kommt dieser Ausdruck niemals vor, sondern er wäre auch durchaus zweckwidrig. Denn es kommt nicht darauf an, das Leben des Thieres, welches Gott dargebracht werden soll, zu vernichten. Das Todte wäre kein der Darbringung würdiger Gegenstand, sondern im Gegentheil verwerflich für Gott. Die Handlung des Schlachtens ist auch so beschaffen gewesen, daß sie dazu diente, das im Blut enthaltene Leben des Thieres als lebendes darzubringen. Denn so wie das Blut in der Kraft seines Umlaufes aus der Wunde herausspringt, und so, daß es vor dem Gerinnen behütet wurde, mußte es an den Altar gesprengt werden. Die Erklärung des gesetzlichen Opfers also, welche die Schlachtung als die Hauptsache und dieselbe als Tödtung nimmt, welche dann nach der Regel, daß der Tod der Sünde Sold ist, die Tödtung des Opferthiers als die symbolische Strafvollziehung an der Sünde des Gebers darstellt, bewegt sich

in lauter Mißdeutungen, und bedarf, an und für sich betrachtet, gar keiner Widerlegung.

25. Wenn man also festhält, daß die Handlungen des Priesters die Gabe Gott nahebringen, so ist der ganze Sinn derselben erst festgestellt, wenn die Wirkung כִּפֶּר עַל נַפְשׁוֹ richtig verstanden ist. Nun pflegt man nach Rosenmüller's[10]) Vorgang diese Formel als eine Abkürzung für כִּפֶּר עַל חַטָּאת נַפְשׁוֹ zu nehmen, so daß die Opferhandlungen die Schuld des Gebers vor Gott bedecken sollen. Dies soll entweder so verstanden werden, daß die vor Gott bedeckte Sünde gebrochen und ohnmächtig gemacht wird, gemäß der oben (S. 76) nachgewiesenen Bedeutung des Verbum[11]), oder so, daß die Sünde aus den Augen Gottes weggeschafft (nach Jer. 18, 23) und der Mensch vor der göttlichen Strafe geschützt wird[12]). Kurtz begründet die Möglichkeit jener Ergänzung der Formel dadurch, daß häufig da, wo die Person des Opfernden als Object genannt wird, noch die gleiche Beziehung der Handlung auf ihre Sünde appositionell hinzugefügt wird. Allein das ist falsch. Denn die Formel beim Sündopfer עַל הַחַטָּאתוֹ, welche mit מֵחַטָּאתוֹ alternirt, ist eben darum nicht Apposition zu עָלָיו, sondern bezeichnet die Veranlassung des Bedeckens der Person (S. 188). Ein scheinbarerer Grund für jene Erklärung liegt nun darin, daß im biblischen Sprachgebrauch die Formel כִּפֶּר עָוֹן und כִּפֶּר חַטָּאת sehr häufig vorkommt. Ob jedoch dieselbe zur Erklärung der ähnlichen Formel für die Wirkung der gesetzlichen Opfer herangezogen werden darf, wird sich zeigen.

Die Formel כִּפֶּר עָוֹן, Sünde bedecken, findet sich zunächst ohne einen technisch-religiösen Sinn, Spr. Sal. 16, 6: „Durch Liebe und Treue wird Sünde bedeckt und durch Furcht Gottes weicht man vom Bösen." In diesem Satze ist ohne Zweifel die Sünde desselben Subjects gemeint, von welchem für einen spätern Zeitmoment Liebe und Treue prädicirt wird; denn auch das Böse ist als mögliche That desjenigen gedacht, der durch Furcht vor Gott sich derselben enthält. Es fragt sich demnach nur, ob die nach-

---

10) Scholia in V. T. II. p. 200.

11) Kurtz, der alttestamentliche Opfercultus S. 48.

12) Oehler in Herzog's RE. X. S. 630.

herige Tugend als das Mittel bezeichnet ist, durch welches die frühere Sünde vor dem Auge und Urtheil Gottes verborgen würde, oder ob ein anderer Gesichtspunkt für den gewählten Ausdruck vorauszusetzen ist. In jener Hinsicht habe ich schon im Voraus geltend zu machen, daß auch die ferner anzuführenden Fälle des vorliegenden Sprachgebrauches den Act des Bedeckens der Sünde niemals in Beziehung zu dem Angesichte Gottes setzen. Andererseits aber wird die vorliegende Stelle beleuchtet durch den Satz Spr. Sal. 10, 12: „Haß erwecket Hader, aber alle Vergehungen bedecket (תְּכַסֶּה) Liebe." Denn wenn auch hier die Vergehungen einem Andern gehören, als die sie bedeckende Liebe, so kommt es hier doch nicht auf eine Bedeckung der Vergehungen vor dem Auge Gottes an, sondern auf eine solche Behandlung derselben durch einen Menschen, welche der gehässigen und Hader erweckenden Beachtung derselben entgegengesetzt ist. Durch Liebe nämlich wird der den Verkehr störende Einfluß der Vergehungen des Andern unwirksam gemacht. Dieser Fall ist nun in der andern Stelle an dem Leben des einzelnen Menschen in der Weise anschaulich gemacht, daß die Liebe und Treue, die Einer in sich erzeugt, seine eigenen, früheren Sünden für den Werth seiner eigenen Person aufhebt oder unwirksam macht, während zugleich die Grundtugend der Furcht Gottes vor fernerer Verschuldung bewahrt. Demnach erprobt sich hieran die Bedeutung von כִּפֶּר, welche sich schon bei der Untersuchung der Bedeutung von כֹּפֶר für eine Reihe von Stellen ergeben hat (s. o. S. 76). Dieser Deutung fügen sich nun auch alle diejenigen Stellen, in denen Gott als Subject der Bedeckung von Sünden bezeichnet oder angerufen wird. Bei diesem Gedanken ist nämlich bemerkenswerth, daß niemals eine Beziehung der Bedeckung der Sünde vor dem Angesichte oder den Augen Gottes ausgesprochen ist[13]), dann aber, daß niemals die gesetzmäßigen Opfer als Bedingung jener Wirkung Gottes bezeichnet oder auch nur vorausgesetzt werden. Mag man also den Sinn der gemeinten Stellen auf den Ausdruck der Vergebung der Sünden durch Gott zurückführen, so ist dabei die Anschauung zu beachten, daß die Sünden durch ihre Bedeckung oder Einhüllung unwirksam werden sollen für das

13) Denn die Parallele in Jer. 18, 23: „Bedecke nicht ihre Schuld, und ihre Sünden vor deinem Angesicht wische nicht aus", fordert keine Ergänzung des ersten Satzes durch die Beziehung des zweiten.

Verhältniß der sündigen Menschen zu Gott[14]. In diesem Sinne wird das Verbum כִּפֶּר zunächst mit dem Objectsaccusativ עָוֹן oder חַטָּאת oder פֶּשַׁע construirt (Ps. 65, 4; 78, 38; Jes. 6, 7; 22, 14; 27, 9; Dan. 9, 24); ferner mit der Präposition עַל (Ps. 79, 9; Jer. 18, 23); mit der Präposition בְּעַד (Exod. 32, 30); mit dem doppelten Dativus commodi der Person und der Sache, nämlich der begangenen Sünde (Ezech. 16, 63; Num. 35, 38); mit dem Dativus commodi der Person, so daß das Object der Sünde aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist (Deut. 21, 8; vgl. 2 Sam. 21, 3, wo freilich nicht Gott, sondern David das Subject ist). Anstatt daß nun die Gewißheit oder Erwartung der Bedeckung der Sünden durch Gott an Opfer geknüpft würde, wird dieselbe nur von der Israel zugewendeten freien Gnade Gottes, um seines Namens willen, abhängig gemacht (Ps. 79, 9, vgl. 51, 3; Jes. 43, 25). Als Mittel wird einmal das gerade erfüllte Maaß der Verstoßung des Bundesvolkes bezeichnet (Jes. 27, 8. 9), als Bedingung wird einmal die Fürbitte des Moses vorgeführt (Exod. 32, 30; vgl. V. 32).

Dieser Reihe von Fällen gegenüber steht nun der Ausspruch Jahve's an Samuel über Eli und seine Söhne (1 Sam. 3, 14): אִם־יִתְכַּפֵּר עֲוֹן בֵּית־עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד־עוֹלָם, die Vergehung des Hauses Eli soll nicht bedeckt werden durch Schlachtopfer und Speisopfer in Ewigkeit. Diese verneinende Rede scheint nun vorauszusetzen, daß die genannten Opferklassen, mit denen gerade der ganze Umfang der gesetzlichen Arten des Opfers umschrieben ist, ihre allgemeine Bestimmung in der Bedeckung von Vergehen haben, und sie scheint auszudrücken, daß diese Wirkung nur an Eli und den Seinigen verloren sein soll. Wenn dies der einzige und der nothwendige Sinn des Ausspruches ist, so wird der weitere Verlauf der Untersuchung ergeben, daß dann ein Mißverständniß der ähnlich lautenden Formeln für die Wirkung der gesetzlichen Opfer oder eine Umdeutung derselben begangen sein müßte. Es liegt jedoch in der Natur des verneinenden Satzes, daß diese Voraussetzung desselben keineswegs entschieden ist; vielmehr kann mit demselben logischen Recht noch eine andere aufgestellt werden, und es wird von sachlichen Gründen abhängen, welchen positiven Grund-

---

[14]) Dafür spricht auch die Parallele mit הֵסִיר, wegschaffen, סוּר, weggeschafft werden (Jes. 6, 7; 27, 9).

gedanken man für die ausgesprochene Verneinung gelten läßt. Es ist nämlich nicht zu erweisen, daß die beiden angegebenen Klassen von Opfern gerade das gesetzliche System der Opfer bezeichnen sollen; sie können auch ganz abgesehen von der Anschauung jener Institute gedacht sein, und dann enthält die von Schlachtopfer und Speisopfer für den vorliegenden Fall möglicherweise erwartete, aber verneinte Wirkung gar keine Auskunft über den Sinn der gesetzlichen Opfer. Zur Erläuterung wie zur Bestätigung dieser Annahme muß auf Folgendes aufmerksam gemacht werden (s. o. S. 39). Es ist bekannt, daß gesetzliche Sündopfer nur gegen solche Vergehen wirksam sind, welche aus Versehen begangen sind, daß dagegen Vergehen mit erhobener Hand, die eine Lästerung Gottes und einen Bruch des Bundes in sich schließen, sich der Tragweite der gesetzlichen Opfer entziehen und den Zorn Gottes sowie die Ausrottung aus dem Volke nach sich ziehen (Num. 15, 27—31). Nun ist das Vergehen der Söhne Eli's deutlich als ein solches der letztern Art bezeichnet, und demgemäß auch die Ausrottung derselben vorher verkündigt (1 Sam. 2, 29—31). Also würde es nicht dem correcten Zusammenhang der Erzählung in sich und mit jenem charakteristischen Grundsatze entsprechen, wenn der uns vorliegende Ausspruch so verstanden würde, als wenn er im Allgemeinen die Möglichkeit der Aufhebung auch schwerer Vergehen durch gesetzliche Opfer voraussetzte und nur die Söhne Eli's von der Regel ausnähme. Also wird von dieser Deutung abgesehen werden müssen. Nun bietet aber die Geschichte des Alten Testaments eine Reihe von Fällen der Bundbrüchigkeit und von Auftreten göttlichen Zornes dar, in denen außerordentliche Mittel und unter diesen auch außerordentliche Opfer, welche jedoch nie als Sündopfer bezeichnet werden, dazu dienen, den gebrochenen Bund wieder anzuknüpfen und Gott zur Zurücknahme seines vernichtenden Zornes zu bewegen. Dahin gehört die Fürbitte des Mose, mit der er nach der Anbetung des goldenen Kalbes versucht, „die Sünde zu bedecken", aber freilich nur einen Aufschub des vernichtenden Zornes Gottes erreicht (Exod. 32, 30—35). Dahin gehört ferner die Darbringung von Rauchopfern, als Gott das Murren des Volkes über die Vernichtung der Korachiten durch eine Pest erwiderte (Num. 17, 6—15), von Brandopfern und Heilsopfern durch David, als sich der göttliche Zorn über die Zählung des Volkes kundthat

(2 Sam. 24), von Rauchopfern nach Anordnung des Hiskia, um den Zorn Gottes abzuwenden und den Bund zu erneuern (2 Chron. 29, 8—11). Nach Analogie mit diesen Fällen darf nun der Ausspruch über Eli so verstanden werden, daß die qualificirt bundbrüchigen Vergehungen der Söhne die Verwerfung und Vernichtung durch Gott mit aller Gewißheit zu erwarten haben, namentlich mit Ausschluß der Aussicht, daß durch außerordentliche Opfer die Bundestreue wieder angeknüpft und so der Zorn Gottes rückgängig und die Vergehungen unwirksam gemacht werden könnten. Diese Deutung wird aber sowohl dadurch empfohlen, daß die Annahme einer Mißdeutung des gesetzlichen Opferinstitutes vermieden wird, als dadurch, daß auch die Fürbitte des Moses (Exod. 32, 30), der die Opfer in dem vorliegenden Falle ganz gleich stehen, eben nur als außerordentliches Mittel darauf berechnet ist, „die Sünden des Volkes zu bedecken". Indem also auch diese Erörterung keine Aufklärung über die technische Wirkung der gesetzlichen Opfer herbeigeführt hat, zugleich aber dem Vorurtheil entgegentritt, als ob der eben beurtheilte Sprachgebrauch von כִּפֶּר eine Beziehung auf das mosaische Opferinstitut habe, so wird es als berechtigt erscheinen, die Aufmerksamkeit auf die Gesetzesbestimmungen und auf diejenigen Anordnungen im Alten Testament zu beschränken, welche im Wortlaut mit jenen übereinstimmen.

Die Annahme, daß die „Bedeckung" der Personen durch die Opferhandlungen eigentlich die „Bedeckung der Sünde" der Personen bedeute, hat nicht nur keinen zuverlässigen Anhalt an dem ähnlichen Sprachgebrauch in den prophetischen Büchern, sondern steht auch in einem logischen Mißverhältnisse zu dem Texte der Opfergesetzgebung. Denn die Formel, deren Sinn gesucht wird, bezeichnet nicht nur die Wirkung der Sünd- und Schuldopfer, sondern auch die der Brand-, Rauch- und Heilsopfer (S. 187), bei denen keine Rücksicht auf Sünde der Opfernden nachweisbar, aber auch nicht zu vermuthen ist. Denn warum würde bei den Sünd- und Schuldopfern allein die fernere Wirkung, „daß ihnen vergeben wird", „um sie zu reinigen" hinzugefügt, außer um anzudeuten, daß allein bei diesen Klassen der Opfer die vorangegangene Verschuldung als Anlaß in Betracht kommt? Jene Ergänzung der allgemeinen Formel durch die Rücksicht, welche nur bei besonderen Arten des Opfers obwaltet, schließt also den Fehler in sich, daß man partem pro toto setzt.

Ein Anlaß zur Begehung dieses Fehlers wird nun immer daher genommen, daß man regelmäßig die zu erklärende hebräische Formel mit dem Worte Sühnen übersetzt, welches zwar dem von den LXX. gewählten ἱλάσκεσθαι einigermaßen entspricht, dessen Begriff jedoch dem hebräischen Worte כִּפֵּר eben so inadäquat ist, wie der Begriff „gnädig stimmen“. Sühne bedeutet im Altdeutschen ursprünglich „Gericht“, „Urtheil“; sühnen „Urtheil sprechen“. Im gegenwärtigen deutschen Sprachgebrauch ist diese Bedeutung nicht mehr gültig, sondern nur zwei abgeleitete. „Der Verbrecher sühnt seine Schuld“, indem er die Strafe erleidet, und „es wird Sühne vollzogen“, d. h. es wird Friede gestiftet; „Sühneversuch“ ist der Versuch der Versöhnung zwischen Eheleuten, welche aus dem gegenseitigen Frieden getreten sind. Beide Anwendungen wurzeln insofern in dem ursprünglichen Sinne des Wortes, als sie in die Ausübung des öffentlichen Rechtes hineingehören. Aber wie diese Begriffe sich mit der hebräischen Formel für die Wirkung der Opfer auch nur berühren, ist vollkommen unverständlich. Der religiöse Begriff der Gabe an Gott, welche durch die bekannten priesterlichen Handlungen vollzogen wird, hat mit einer Strafvollziehung nichts gemein; und wenn man diesen Zweck in das Opfer hineingelegt hat, so hat man dabei nie beachtet, daß das Schlachten des Thieres ebenso wenig eine Opferhandlung ist, als sie einen Strafact bedeutet, und daß die „Bedeckung der Person“ immer nur von denjenigen Handlungen ausgesagt wird, welche in dem Begriff des Gebens an Gott zusammentreffen. Auch der Begriff des gerichtlichen Friedestiftens, obgleich er dem nothwendigen Sinne des Opfers näher tritt, paßt nicht zu der Formel und zu den Umständen der gesetzlichen Opfer. Da jene nun einmal nicht als Bedeckung der Sünde vor Gottes Angesicht gemeint ist, und da die gesetzlichen Opfer keine feindliche Stellung Gottes, sondern den vollen Bestand seiner Gnade gegen die Israeliten voraussetzen, so kann die Uebergabe des Opfers nicht die „Versöhnung Gottes mit den Gebern“ bedeuten. Also dient die Anwendung des Wortes Sühnen bei Uebersetzung und Erklärung der fraglichen Formel nur dazu, Verwirrung zu stiften.

Faßt man den Wortlaut der Formel genau ins Auge, so ergiebt sich ein auffallender Contrast zwischen ihrem unvermeidlichen Sinne und der zweifellosen Bedeutung des Opfers in der religiösen Gemeinschaft der Israeliten mit Gott. Dieselbe muß doch

durch das Opfer auf den erlaubten oder gebotenen Verkehr mit Gott herauskommen; und wenn auch das allgemeine Priesterrecht der Israeliten nur durch die Vermittelung der standesmäßigen Priester ausgeübt werden durfte, so sollte man erwarten, daß in den Umständen der gesetzlichen Opfer der Gedanke erkennbar wäre, daß die Israeliten durch dieselben in die Nähe Gottes geführt würden. Das ist nun auch insofern der Fall, wenn die Israeliten durch die priesterlichen Handlungen „vor dem Angesichte Gottes bedeckt" werden. Aber der Umstand, daß sie „vor Gott bedeckt" werden, scheint jener vorausgesetzten Bestimmung der Opfer zuwiderzulaufen. Zur Lösung dieses Contrastes trägt nun die Opfergesetzgebung nichts bei, welche natürlich das Verständniß der Formel voraussetzt. Hingegen bietet zunächst ein historischer Abschnitt der mosaischen Geschichte einen Fingerzeig zur Lösung. Die den Midianiten abgenommene Beute (Num. 31, 48—54; s. o. S. 193), welche Gott geweiht wird, heißt: קָרְבַּן־לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יהוה, Opfer zur Bedeckung unserer Seelen vor Gott (V. 50), dann wird durch die Handlung des Hebens vor dem Altar die Darbringung vollzogen כָּל־זְהַב תְּרוּמָה אֲשֶׁר הֵרִימוּ לַיהוה, das ganze Gold der Hebe, welches sie vor Gott heben (V. 52), und endlich heißt diese Gabe, indem sie in dem Zelte der Zusammenkunft niedergelegt wird, זִכָּרוֹן לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יהוה, Erinnerung der Söhne Israels vor dem Angesichte Gottes (V. 54). Das ist nun dieselbe Formel, welche in dem Gesetze über die Entrichtung des halben Sekel zur Erhaltung des Heiligthums (Exod. 30, 16) vorgekommen ist (s. o. S. 77), und welche auch dort dem Zweck dieses כַּפֵּר „zur Bedeckung eurer Seelen" coordinirt ist. Daraus muß geschlossen werden, entweder daß der Zweck der „Erinnerung vor Gott", und der Zweck der „Bedeckung vor Gott", welche bei dieser heiligen Gabe, wie bei der andern ausgesprochen werden, synonym sind, oder daß jener Zweck in diesen eingeschlossen ist. Die vollständige Identität beider Gedanken läßt sich nun nicht erweisen, und ist unwahrscheinlich wegen der Verschiedenartigkeit der Vorstellungen; also bleibt der andere Fall zu erwägen, daß in der „Bedeckung vor Gott" durch die Gaben zugleich die „Erinnerung vor Gott" für die Israeliten erreicht wird. Aber in dieser Combination tritt der oben bemerkte Contrast zwischen der unzweifelhaften Absicht der Opfer und dem Wortlaut der Opferformel geschärft auf.

Es wird also noch Anderes in Betracht gezogen werden müssen.

Wenn die priesterlichen Handlungen die Wirkung haben, diejenigen, für welche geopfert wird, „vor dem Angesicht Gottes" zu bedecken, so muß man sich daran erinnern, daß sich durch die israelitische Urgeschichte der Gedanke hindurchzieht, daß man Gottes Angesicht nicht sehen kann, ohne vernichtet zu werden. Allerdings trifft der Fall nur bei dem Weibe des Lot ein (Gen. 19, 24—26), welche, als sie in den Schwefel- und Feuerregen hineinsah, welcher von Gott vom Himmel herabkam, zur Salzsäule erstarrte. In allen anderen Fällen aber, in welchen Menschen Gott schauen durften, um seiner Gnade versichert zu werden, wird direct oder indirect daran erinnert, daß dieses Ausnahmen von der Regel gewesen seien. Als Hagar den Engel Gottes gesehen hat, fragt sie: Schaue ich noch hier nach dem Schauen (Gen. 16, 13)? Als Jakob mit Gott gerungen hatte, nannte er den Ort Pniel, denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und mein Leben ist errettet worden (Gen. 32, 31). Die gleiche Besorgniß um die Erhaltung des Lebens äußern Gideon und Manoah, als ihnen der Engel Gottes erschien (Richt. 6, 23; 13, 22). Bei der Gesetzgebung durch Gott wird dieselbe Rücksicht wahrgenommen. In der ältern Darstellung wird das Volk nicht nur durch Gottes Gebot, sondern auch durch seine eigene Besorgniß von dem Sinai ferngehalten, damit sie nicht stürben, wenn Gott mit ihnen redete (Exod. 19, 20—25; 20, 19. 20). Nur Mose bei dem Empfang des Gesetzes, und nachher bei dem Bundesopfer außer ihm die siebzig Aeltesten (24, 9—11) werden dadurch ausgezeichnet, daß sie Gott schauen, ohne Schaden zu nehmen. Denn mit Mose redete Gott wie mit einem Freunde von Angesicht zu Angesicht (33, 11; Num. 12, 8). Nichts desto weniger wird diese Vorstellung dadurch modificirt, daß Gott auch ihm gegenüber die Regel ausspricht: Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch bleibt leben, der mich sieht; und deshalb durfte Mose nur die Rückseite Gottes sehen (Exod. 33, 20—23). Das Deuteronomium überträgt die Auszeichnung, Gottes Stimme aus dem Feuer vernommen zu haben, ohne daß man Schaden litt, auf das ganze Volk (4, 33; 5, 4. 19—21), aber es fügt hinzu, daß die Israeliten die Vermittelung des Mose erbeten hätten, weil sie durch die Fortsetzung dieser Offenbarung vernichtet zu werden fürchteten (5, 22—24), und daß Gott dieses gebilligt hätte (5, 25; 18, 16).

Erkennt also auch diese Darstellung den Grundsatz an, so waltet keine Abweichung zwischen ihr und der frühern darin ob, weshalb es verderblich sei, Gott zu schauen. Dieser Grund ist nur der Abstand zwischen der Vergänglichkeit der Menschen und der Macht Gottes, daß die Menschen Fleisch sind (Exod. 33, 20; Deut. 5, 23). Es ist ein späterer Gesichtspunkt, daß Jesaia (6, 5) die Befürchtung, durch die Gotteserscheinung vernichtet zu werden, durch die menschliche Sündhaftigkeit begründet.

Der Grundsatz von der Lebensgefährlichkeit der unmittelbaren Anschauung Gottes tritt so stark in dem Gedankenkreise des Mosaismus hervor, daß auch die Ausnahmen, welche zu Gunsten des Mose und im Deuteronomium zu Gunsten des Volkes beim Empfang der Gesetzgebung gemacht werden, unmittelbar wieder Einschränkungen erfahren. Nun hatte aber das Volk in seinem priesterlichen Berufe das Recht Gott zu nahen, und als Stellvertreter des Volkes die privilegirten Priester aus Aharon's Familie. Bestand also der Dienst Gottes in der Aneignung der geordneten Gaben an das Angesicht Gottes, welches in der Cultusstätte gegenwärtig war, so kam es darauf an, daß die Leben vernichtende Wirkung der Gegenwart Gottes für die ihm nahenden Menschen aufgehoben, dieselben vor jener Wirkung geschützt würden. Ist nun als Wirkung der Opferhandlungen die Bedeckung der einzelnen Geber oder je nach den Umständen des ganzen Volkes ausgesprochen, so wird man wohl nicht umhin können, hierin den Schutz zu verstehen, welcher für die Personen nöthig war, welche durch ihre Gaben mittelbar selbst vor das Angesicht Gottes gestellt wurden. Denn wenn der priesterliche Beruf des ganzen Volkes, Gott zu nahen, als das Princip der ganzen Cultusgesetzgebung zu verstehen ist, und wenn die Privilegirung des besondern Priesterstandes diese Bestimmung nicht aufhebt, sondern ihre Verwirklichung vermittelt, so folgt nothwendig, daß die Opfergabe nicht abgelöst von den Personen der Geber, sondern nur so ihren Werth hat, daß dieselben durch die Gabe Gottes Nähe suchen. Bedürfen sie aber in diesem Streben einen Schutz vor der Leben vernichtenden Macht des Antlitzes Gottes, so ist es durchaus folgerecht, daß derselbe ihnen durch die priesterlichen Handlungen gewährt wird, welche zur Aneignung der Gaben an Gottes Angesicht dienen. Ferner ist klar, daß dieselben Handlungen dazu dienen, den Geber in Gottes Erinnerung zu bringen, da es seine Gaben sind, durch

welche er vor Gottes Angesicht bedeckt wird. Endlich ergiebt sich, daß die Schutzbedeckung der Opfernden durch die priesterlichen Handlungen vor dem Angesichte Gottes im Allgemeinen keine Rücksicht auf Sünden derselben einschließt, sondern nur die Rücksicht darauf, daß sie geschaffene Menschen sind. Hiedurch wird die Rosenmüllersche Ergänzung der Opferformel noch besonders widerlegt. Denn dieselbe darf auch für die Sünd- und Schuldopfer nicht geltend gemacht werden. Vielmehr folgt die Vergebung oder die Reinigung bei denselben einfach daraus, daß die solcher Opfer Bedürftigen unter dem Schutze der für ihre Fälle vorgeschriebenen Opferhandlungen vor das Angesicht Gottes gebracht worden sind und seine Gnade erfahren. Andererseits dürfen die Aharonitischen Priester ohne Besorgniß für ihr Leben dem Angesichte Gottes nahen, weil sie dazu berufen und weil sie durch das Opfer ihrer Einweihung geschützt sind.

Eine Bestätigung für die gegebene Erklärung der Formel bei den Opferhandlungen ergiebt sich aus der Berücksichtigung zweier Fälle, in denen sie noch zur Anwendung kommt. Die Dienststellung der Leviten im mosaischen Cultus wird bekanntlich darauf begründet, daß dieser Stamm an die Stelle der Erstgeborenen eingetreten ist, welche ursprünglich für die Cultusverrichtungen privilegirt worden waren (Num. 3, 11—13). Nun wird aber die Einweihung der Leviten (Num. 8) so dargestellt, daß dieselben nicht blos gemäß der göttlichen Erwählung, sondern auch gemäß einer Bevollmächtigung durch die Israeliten in den heiligen Dienst gestellt werden. Sie werden nicht blos durch Sprengung von Reinigungswasser und durch Brandopfer und Sündopfer eingeweiht, sondern auch selbst als תְּנוּפָה, als ein durch Schwingen vor dem Altar darzubringendes Opfer an Gott von Seiten der Israeliten bezeichnet, nachdem sie durch die Auflegung der Hände des Volkes als dessen Eigenthum kenntlich gemacht waren. Nun heißt es V. 18. 19: „Ich nahm die Leviten anstatt aller Erstgeborenen unter den Söhnen Israels und ich gab die Leviten als Geschenke dem Aharon und seinen Söhnen aus der Mitte der Söhne Israels, um den Dienst der Söhne Israels zu leisten am Zelte der Zusammenkunft, und um die Söhne Israels zu bedecken, damit nicht werde unter den Söhnen Israels eine Plage in dem Hinzutreten der Söhne Israels zum Heiligthum". Die „Bedeckung" der Israeliten durch die Leviten ist in diesem Satz

nicht direct angeknüpft an die Bedeutung der Leviten als Opfer, sondern an die Cultusverrichtungen derselben. Aber indem die Leviten durch die göttliche Erwählung und durch ihre doppelte Einweihung besonders geheiligt und dadurch befähigt sind, dem Angesichte Gottes zu nahen, so dienen alle ihre Cultusverrichtungen ebenso wie die der Priester dazu, die gemeinen Israeliten vor der Leben vernichtenden Gegenwart Gottes zu schützen, wenn sie indirect durch Opfergaben sich derselben nahen. Die Plage, welche die Nichtleviten durch ihr Hinzutreten zum Heiligthum über sich herbeiführen würden, ist die jedem Unberechtigten drohende Vernichtung des Lebens durch die Gegenwart Gottes. Indem also die Leviten für die ganze Volksgemeinde die heiligen Dienste kraft göttlicher und menschlicher Uebertragung verrichten, schützen sie ihre Volksgenossen vor jenem Verderben, wenn dieselben ihre Gaben darbringen, um durch Vermittelung der Leviten und der Priester Gott zu nahen. So erklärt sich auch die gleiche Beziehung der Kopfsteuer als כֹּפֶר, damit nicht den Israeliten eine Plage widerfahre, wenn sie gemustert, d. h. wenn sie als Glieder des Volkes vor Gott festgestellt werden (Exod. 30, 12). Wenn nicht diese heilige Gabe zwischen jeden Israeliten und Gott tritt, als Zeugniß seiner gesetzmäßigen Zugehörigkeit zum Volke des Eigenthums, so würde er als unberufen Gottes Angesicht als die Macht der Vernichtung erfahren.

Endlich findet die Formel ihre Anwendung auf eine Handlung, welche mit Opfern oder Cultusverrichtungen nichts gemein hat, nämlich auf die Gewaltthat des Pinchas (Num. 25, 6 f.). Die Theilnahme der Israeliten an moabitischem Götzendienst und Unzucht hatte als specifischer Bundesbruch den Zorn Gottes erweckt, und eine Pest wüthete im Volke. Dieses Verhängniß wird durch Pinchas abgeschnitten, indem er den gesteigerten Frevel des Simri durch Mord rächt. Dafür empfängt er die göttliche Verheißung, daß das Priesterthum in seinem Geschlechte Bestand behalten werde (V. 13), weil er „für seinen Gott eiferte und die Söhne Israels bedeckte". Weder ist in dem Mord eine Opferhandlung vollzogen, noch drücken die Worte aus, daß durch die Strafe des Hauptfrevlers auch die allgemeine Schuld der Israeliten bedeckt und unwirksam gemacht also gesühnt worden wäre. Wenn dieser Gedanke beabsichtigt war, so müßte man den Ausdruck finden, mit welchem Mose in einem gleichen Falle von Bundbrüchigkeit des Volkes den Zweck der von ihm eingelegten Für-

bitte bezeichnet: „vielleicht werde ich bedecken eure Sünden" (Exod. 32, 30). Aber die Meinung ist die, daß Pinchas die Israeliten vor der Fortsetzung der Leben vernichtenden Macht Gottes geschützt hat, und zwar nicht durch den materiellen Act des Mordes als einer Strafe, sondern durch die Form, nämlich die Gesinnung, welche sich in der That kundgab, daß er „für seinen Gott geeifert" hatte. Wie nun Aharon in einem andern Falle die Plage abwehrte, indem er durch ein außerordentliches Rauchopfer die Bundestreue bewährte, und dadurch das Volk „bedeckte" (Num. 17, 12), so liegt der Werth der Gewaltthat des Pinchas und seine schützende Wirkung für das Volk ohne Zweifel in dem Eifer für den Bund, welchen Gott als vollgültig für die Gemeinde annahm [15]).

Zu der Deutung der Formel, welche die Wirkung der Opfer für die Personen der Geber bezeichnet, bietet hingegen die Anwendung des Wortes כִּפֵּר auf die Geräthe des heiligen Zeltes keine weitere Aufklärung. Die Besprengung oder Bestreichung der beiden Altäre und der Kapporeth mit Blut von Sündopferthieren, welche „Bedecken" genannt wird, findet statt bei der Einweihung der Priester (Exod. 29, 35. 36; Lev. 8, 15), in umfassenderer Weise am Jom Hakkippurim (Exod. 30, 10; Lev. 16, 16—20. 33), und denselben Ritus nimmt Ezechiel (43, 20. 26; 45, 19. 20) für die Herstellung des Heiligthums in Aussicht. Gleichartig ist das Verfahren mit dem aussätzigen Hause (Lev. 14, 52. 53). Indem nämlich vorausgesetzt wird, daß die der Sündopfer bedürftigen Vergehungen und Unreinigkeiten jene Symbole der Gegenwart Gottes befleckt haben (Lev. 16, 16. 19; Ezech. 45, 20), so bedeutet ihre Bedeckung mit dem Opferblut ihre Reinigung und Heiligung (Lev. 16, 19) oder ihre Entsündigung (חִטֵּא, Exod. 29, 36; Ezech. 43, 20; vgl. Lev. 14, 52). Diese Bedeutung der rituellen Handlungen kann also nur daher abgeleitet werden, daß indem das Blut der für Gott wohlgefälligen Gabe

---

[15]) Unerklärt bleibt Lev. 16, 10, daß der dem Asasel bestimmte Bock lebendig vor Gott gestellt werden soll „um ihn zu bedecken, ihn zu senden zu Asasel in die Wüste". Aber auch die sonst angestellten Erklärungsversuche haben keinen deutlichen und befriedigenden Sinn ergeben, und es wird nichts übrig bleiben, als die Formel an dieser Stelle für ein unächtes Einschiebsel zu achten.

jene als verunreinigt geachteten Geräthe bedeckt, die Befleckung derselben aufgehoben oder unwirksam gemacht wird. Dieser Gedanke steht also in keiner directen Analogie zu der Wirkung der Opferhandlungen, insbesondere der Blutsprengung, als Bedeckung der Personen.

In Hinsicht dieser Formel darf nur noch bemerkt werden, daß ihr Sinn in directer Abfolge dazu steht, daß die reinen Opfergaben ebenso wie die auf sie bezogenen Handlungen der Priester einen Werth der Stellvertretung für die israelitische Cultusgemeinde oder für die einzelnen Geber in sich schließen. Indem durch beides das Nahen der Israeliten vor das Angesicht Gottes vermittelt wird, werden dieselben ebenso der Bundesgnade Gottes versichert, als sie vor der vernichtenden Wirkung geschützt werden, mit welcher die Erhabenheit Gottes sonst jeden Menschen bedroht. Diese Seite der Vorstellung von Gott darf aber mit der Vorstellung von seinem Zorne nicht vermischt werden, obgleich die gleiche Wirkung in dem einen wie in dem andern Falle angenommen wird. Denn die Bedingungen, welche hiezu mitwirken, sind verschieden. Aus der Erhabenheit Gottes an sich folgt die Vernichtung der Menschen, die vor das Angesicht Gottes treten, als vergänglicher Wesen, wenn ihnen nicht durch göttliche Gnade das Leben erhalten wird. Aus dem Zorn Gottes folgt die Vernichtung der bundbrüchigen Menschen, weil sie sich mit der Bundesgnade Gottes in Widerspruch versetzen. Die Bedeckung der Bundesgenossen Gottes durch die Opferhandlungen nimmt die Rücksicht, daß der Bundesgott immer die erhabene Macht ist, welche ohne die besonderen Gnadenabsichten und die entsprechenden bundesmäßigen Einrichtungen den Menschen überhaupt verderblich sein würde, die unberufen in ihre Nähe kommen. Die Lebensvernichtung durch den Zorn Gottes trifft hingegen diejenigen, welche sich von ihrer Bundespflicht gegen den gnädigen Gott und dadurch von demselben entfernen, welche also ihren göttlichen Beruf verunehren. Es würde also ein grober Fehler sein, wenn man die Bedeckung der im Bunde mit Gott stehenden Israeliten durch die Opferhandlungen auf den Schutz vor dem göttlichen Zorne bezöge. Denn nicht der Zorn, sondern die Gnade Gottes ist der Grund des bestehenden Bundesverhältnisses; und wenn auch die Erhabenheit und Heiligkeit des wahren Gottes sich gegen die bundbrüchigen Israeliten als Zorn kundgeben konnte, so be-

deutet derselbe nur eine besondere Folge der israelitischen Gottesidee unter den bestimmten Bedingungen der besondern Bundschließung, nicht aber ein Attribut, welches dem Inhalte und dem Umfange der Erhabenheit Gottes an sich gleich zu setzen wäre. Man müßte denn sich zu der Schule des Marcion bekennen.

26. Die Untersuchung über die Bedeutung der alttestamentlichen Formel von der Wirkung der Opfer ist für das Verständniß der apostolischen Auffassung des Opfers Christi zunächst insofern von Nutzen, als die Combinationen zwischen Opfer und stellvertretender Strafvollziehung, zwischen Opfer und Versöhnung des göttlichen Zornes, zwischen Opfer und Bedeckung der menschlichen Sünde als verfehlt erwiesen sind. Sofern eben zu erwarten ist, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments ihre Beurtheilung des Opfers Christi nach der Voraussetzung des ihnen in irgend einem Maaße verständlichen Opferbegriffs des Alten Testaments eingerichtet haben, ist auf jene Gedankenverbindungen, die sie nicht aussprechen (mit Ausnahme von Hebr. 2, 17), auch nicht in dem Sinne zu rechnen, daß sie dieselben stillschweigend voraussetzen müßten oder könnten. Ob aber irgend einer von ihnen die nachgewiesene Beziehung, daß die Menschen vor der vernichtenden Wirkung der Nähe Gottes geschützt werden, gerade auch bei dem Opfer Christi gedacht habe, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen. Es ist nämlich nur Johannes, welcher die Opferformel in dem von den LXX. substituirten Worte *ἱλάσκεσθαι* von Christus aussagt. So wie dieselbe bei den Sündopfern lautet, *ἱλάσκεσθαι περὶ αὐτοῦ περὶ ἁμαρτίας* heißt es 1 Joh. 2, 2; 4, 10, Christus sei *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ ὅλου τοῦ κόσμου*. Die active und zugleich sachliche Form des Nomen bezeichnet die Opferqualität Christi als des Mittels der Wirkung *ἱλάσκεσθαι*, welches nach dem Sinne des hebräischen Correlates als „Bedecken“ gedeutet werden muß. Die persönlichen Objecte dieses Actes sind als solche nicht direct, sondern nur als Subjecte der Sünden bezeichnet, welche den Anlaß zur Darbringung Christi als Sündopfer bilden. Da eben in den Worten des Johannes selbst kein Maaßstab ihres Verständnisses ausgedrückt ist, dieser vielmehr aus dem erkannten alttestamentlichen Sinn der Formel genommen werden muß, so ergiebt sich der Gedanke, daß

Christus als Sündopfer die Gemeinde und die ganze Menschheit wegen ihrer Sünden vor Gott bedeckt. Ob nun der Schriftsteller die Beziehung dieses Prädicates gerade auch in dem vollständigen Sinne, der ihm zukommt, gedacht hat, kann nicht festgestellt werden; nur soviel erhellt, daß man nicht übersetzen darf, Christus sei die Sühne, d. h. das Strafobject für die Sünden der Welt.

Im Allgemeinen macht dieses seltene Auftreten der Formel in den Aussagen über das Opfer Christi den Eindruck, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments sich nicht in ihren eigentlichen Sinn gefunden haben, zumal da die LXX. denselben vielmehr verhüllt als zugänglich gemacht haben. Deshalb kann es nicht auffallen, daß der einzige Fall, in welchem *ἱλάσκεσθαι* noch vorkommt (Hebr. 2, 17) eine Verbindung darbietet, welche nicht als gültig für das Verständniß der Formel im Alten Testament anerkannt werden konnte, welche aber dem des Hebräischen unkundigen Verfasser des Briefes nachgesehen werden darf. Der Satz, Christus sei geworden *πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*, macht den Typus des jährlichen allgemeinen Sündopfers für Christus geltend, den der Verfasser des Briefes später ausführlich erörtert. Denn nur bei diesem Opfer kam der Hohepriester als solcher in Thätigkeit, dessen Stellung als Vertreter des Volkes Gott gegenüber auf Christus direct übertragen wird. Als Mittel zu dem ausgesprochenen Zweck sind ja aus dem spätern Verlaufe des Briefes die Handlungen, die er mit sich als Opfer vornimmt, insbesondere die Darbringung seines Blutes an den himmlischen Ort Gottes, leicht zu ergänzen. Hingegen ist nun der Zweck seiner Darbringung als die „Bedeckung der Sünden des Volkes" nicht im Einklang mit der alttestamentlichen Opferformel, sondern mit dem oben (S. 196) erörterten Sprachgebrauch in den prophetischen Büchern und Psalmen, welcher die *göttliche* Sündenvergebung bezeichnet, aber mit dem Opferinstitut nichts gemein hat. Jedoch schon die LXX. geben die Formel „die Sünden bedecken" überwiegend (jedoch nicht in den Stellen des Jesaia) mit *ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας* wieder; die Mehrzahl dieser Uebersetzer also hat mit Verwischung alles richtigen Verständnisses die falsche Combination der beiden Gruppen des Sprachgebrauches vollzogen. Daß also ein des Hebräischen unkundiger Jude, wie der Verfasser des Hebräerbriefes, seinen Auctoritäten darin nachfolgte

kann nicht befremden; aber deshalb ist auch auf diese Verbindung kein Gewicht zu legen, am wenigsten ist in ihr der Schlüssel zum Verständniß der Opferidee in Anwendung auf Christus zu suchen.

Denn übrigens verräth gerade der Verfasser des Hebräerbriefes in anderen Beziehungen den entschiedensten Sinn für diejenige alttestamentliche Bedeutung der gesetzlichen Opfer überhaupt, welche durch die oben erörterte Formel deutlich genug hindurchscheint. Indem der Priester durch die vorgeschriebenen bekannten Handlungen die Gabe dessen, für den er opferte, vor das Angesicht Gottes brachte, bedeckte er freilich denselben vor den schädlichen Wirkungen der Erhabenheit Gottes über die Geschöpfe, er führte aber doch unter dieser Bedingung die indirecte Annäherung desselben an das Angesicht Gottes aus. Dieser Gedanke kommt nun eigentlich erst zum Ausdruck in den Aussagen der Apostel über die Wirkung des Leidens und Sterbens Christi. Am deutlichsten ist dies der Fall, indem Petrus (3, 18) sagt, daß Christus *ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, ἵνα ἡμᾶς προςαγάγῃ τῷ θεῷ*. Die angegebene Veranlassung stellt auch hier das Leiden Christi in dem Typus des Sündopfers dar; indem aber nicht die besondere Wirkung der Vergebung der Sünden angeknüpft wird, muß der Finalsatz dasjenige bezeichnen, was die Wirkung des Opfers überhaupt bildet; er enthält also dasjenige, was Petrus als den Inhalt der allgemeinen Opferformel verstanden hat. In dem Briefe an die Epheser, welcher unter den Paulinischen Briefen dadurch hervorsticht, daß seine Gedankenbildung am directesten sich an die im Mosaismus vorherrschenden Begriffe anlehnt, wird an die Anschauung des sterbenden Christus die mit Petrus übereinstimmende Wirkung angeknüpft, daß Juden wie Heiden durch ihn *τὴν προςαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα* haben (2, 18). In gleicher Weise ist es zu verstehen, daß im Hebräerbrief, auf Grund der Feststellung des Sündopferwerthes der That des Hohenpriesters Christus, an die Gläubigen die Aufforderung ergeht, sich Gott zu nahen (*προςέρχεσθαι*) auf dem durch Christus eröffneten Weg in den Himmel (10, 19—22; 4, 14—16), weil Christus eine Hoffnung begründet hat, *δι᾽ ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ* (7, 19). Daß in diesem Zusammenhang auf die subjective Hoffnung ein Gewicht gelegt wird, stellt dieses *προςέρχεσθαι* nicht in ein entfernteres Verhältniß zu der Anschauung vom Opfer Christi. Denn

wenn in dem Hebräerbrief das *ἁγιάζεσθαι* der Gläubigen als die directe Wirkung des Opfers Christi ausgesprochen wird (10, 10. 14. 29; 13, 12; 2, 11), so ergiebt sich aus Num. 16, 5, daß „Geheiligt werden" und „in die Nähe Gottes gestellt werden" synonym sind. Diese Vorstellung ist auch Eph. 5, 26 vertreten. Insbesondere aber entsprechen die Anspielungen auf den Werth des Todes Christi als Bundesopfer jener allgemeinen Beziehung des Opferbegriffes. Sofern nämlich die Bestimmung der Israeliten zu dem Volke des Eigenthums, zu einem Königreiche von Priestern (Exod. 19, 5. 6) erst durch das Bundesopfer des Moses effectiv wurde, in welchem das Volk seine Zustimmung zu dem Bunde mit Gott vollzog, so ist die Einweihung der christlichen Gemeinde zu Priestern und ihre Erwerbung zum Eigenthumsvolk durch das Blut Christi (Apok. 1, 5. 6; 5, 9. 10; Act. 20, 28; Tit. 2, 14) darauf bezogen, daß die Christen als Eigenthum Gottes in dessen Nähe sind, oder als Priester ihm nahen dürfen, indem sie im Gebete die Opfer verrichten, welche für die Ordnung des neuen Bundes passen (1 Petr. 2, 5; Hebr. 13, 15. 16). In dieser Vergleichung der analogen Ideen des Alten und Neuen Testaments erscheint zugleich der Abstand, daß während das allgemeine Priesterrecht der Israeliten, Gott zu nahen, durch die amtliche Institution der Familie Aharons und die Opferordnung nur zu einer passiven Geltung kam, die christliche Bestimmung des allgemeinen Priesterthums dahin lautet, daß die Gläubigen, indem sie durch das Opfer Christi in die Nähe Gottes gebracht werden, doch durch die Ausübung der Hoffnung und des Glaubens, so wie im Gebete persönlich Gott nahen. Deswegen konnte es scheinen, daß ein im Hebräerbriefe noch vorkommender Ausdruck der Wirkung des Opfers Christi, nämlich *τελειοῦν* (10, 14; vgl. 9, 9; 10, 1) speciell die Einweihung der Gläubigen zum activen Priesterdienste bezeichnen sollte. Die LXX. nämlich übersetzen mit *τελειοῦν τὰς χεῖρας* den Ausdruck מִלֵּא אֶת־יַד, der im Ceremoniell der Weihe der aharonitischen Priester die Füllung der Hände mit den darzubringenden Gaben bedeutet (Exod. 29, 9. 33 u. a.). Calvin und andere Ausleger nach ihm führen nun die von dem Opfer Christi ausgesagte Wirkung des *τελειοῦν* auf jenen Sprachgebrauch zurück; es leuchtet aber ein, daß bei dieser Combination das charakteristische Object des *τελειοῦν* nicht berücksichtigt, also die Congruenz des Ausdrucks im Hebräerbriefe mit jenem alt=

testamentlichen gerade nicht nachgewiesen ist. Vielmehr ist Hebr. 10, 14 τελειοῦν offenbar synonym mit ἁγιάζειν; wie nun durch jedes Opfer die Congruenz des Bundesgenossen mit Gott, der selbst vollkommen ist (Mt. 5, 48), erstrebt wird, so wird um so mehr dem Opfer Christi dieser Erfolg beigelegt, als es durch seine geistige Bedingtheit den Erfolg der Thieropfer überbietet (Hebr. 7, 11. 19; 9, 9).

Es ist der Beachtung werth, daß diese Gruppe von Aussagen über die Wirkung des Opfers Christi denjenigen Schriften des Neuen Testaments entlehnt worden ist, deren Verfasser dem Gesichtskreise der Urgemeinde, wenn auch in abgestufter Weise, näher stehen, als der Apostel Paulus. Ich erlaube mir nämlich, nicht blos den Apokalyptiker dahin zu rechnen, sondern auch den Apostel Petrus, welcher den Brief von Babylon aus geschrieben hat, den Johannes, dessen ersten Brief Jeder als nächst verwandt mit den synoptischen Reden Jesu erkennen würde, wenn nicht das Evangelium desselben Mannes diesen Eindruck nicht aufkommen ließe, den Petriner Lukas, dessen religiöse Gedanken wohl am directesten dem Bildungsstand der Urgemeinde entsprechen, endlich den Verfasser des Hebräerbriefs, in welchem ich den Barnabas erkenne, der mehr mit Petrus als mit Paulus gemein hat. Da man für die Kritik der Schriften und der Geschichte des Neuen Testaments alle möglichen Mittel in Bewegung setzen muß, so glaube ich auf die Abstufung zwischen der eben besprochenen Gedankenreihe und der vorherrschenden Vorstellungsweise des Paulus über die Wirkungen des Opfertodes Christi ein Urtheil in jener Richtung gründen zu dürfen, welches darum noch nicht unkritisch sein wird, weil es von den dogmatisirten Ergebnissen „der Kritik" abweicht. Paulus nämlich, indem er (außer dem Briefe an die Epheser) absichtlich und deutlich immer auf die besondere Wirkung der Sündenvergebung durch das Opfer Christi bedacht ist, verräth nirgends direct, daß er jene allgemeine Wirkung voraussetzt, daß die Gläubigen durch das Opfer Christi in die Nähe Gottes geführt werden. Der Hebräerbrief bietet wenigstens die eine und die andere Art von Aussprüchen dar. Nun sind eine Menge von Aufgaben der biblischen Theologie dadurch verschoben, daß nicht nur die Quantität der Paulinischen Schriften die Aufmerksamkeit auf die anderen Briefe vermindert, sondern auch der in der kirchlichen Lehrüberlieferung enthaltene Niederschlag Pau-

linischer Anschauungen das Vorurtheil der Forscher dahin bestimmt, daß Paulus in jeder Beziehung als der berechtigte Maaßstab für alle apostolischen Gedankenverbindungen angesehen wird. Hierin sind die „Kritiker" nicht anders gesinnt als die „Apologeten". Indem ich also zu der Erklärung der dem Paulus geläufigen Deutungen des Opfers Christi übergehe, welche theils an sich schwerer verständlich, theils von den Hindernissen falscher Erklärungsmethoden umgeben sind, will ich noch einmal darauf zurückweisen, daß wenn man vom Alten Testament, anstatt von der kirchlichen Ueberlieferung aus das Verständniß des Neuen Testaments zu erreichen sucht, man in den der Urgemeinde näher stehenden Schriften eine Deutung des Opfers Christi findet, welche in sich deutlich und in der directesten Abfolge zu dem Opferbegriff des Alten Testaments steht.

Aber zugleich darf für die Erklärung der Paulinischen Aussprüche, die den Gegenstand berühren, eine Regel aufgestellt werden, welche sich aus dem Gesammtüberblick über die Vorstellungen vom Opfer Christi im Neuen Testament ergiebt. Nämlich nicht nur ist der Gesichtskreis aller Briefe im Neuen Testament durch den Gedanken der unter der Herrschaft Christi lebenden Gemeinde der Gläubigen bedingt (S. 160), sondern als das Correlat aller an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen ist ebenfalls die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige gedacht, und der Ausleger ist verpflichtet, diese Beziehung streng im Auge zu behalten. Die Nothwendigkeit dieser Ergänzung folgt zunächst daraus, daß das mosaische Bundesopfer und das jährliche Sündopfer durch den Hohenpriester, mit welchen Christus verglichen wird, auf die israelitische Volksgemeinde bezogen sind, ferner daraus, daß wenn die Vielheit der Passahlämmer der Vielheit der israelitischen Familien entsprach, die Einheit des vollkommenen Passahopfers in Christi Tod den Gedanken der Einheit der Gemeinde nach sich zieht. Endlich ist doch evident, daß wenn die Schriftsteller in der ersten oder in der zweiten Person Pluralis immer die Gemeinde Christi vorstellig machen, aus deren Glaubensüberzeugung heraus sie schreiben, sie denselben Sprachgebrauch bei den Wirkungen des Opfers Christi nicht anders meinen können. Ich trete hiemit einem Anspruch entgegen, welcher in der lutherischen Behandlung der Lehre von der Rechtfertigung begründet ist, welcher durch die Wahl des Ausdruckes Röm. 3,

26. 28 scheinbar bestätigt wird, welcher aber nicht nur nicht zu dem Anfange und zu dem Schlusse des Abschnittes paßt, sondern das Verständniß des Römerbriefes in Unordnung bringt [16]). In den Stellen 1 Joh. 2, 2; 4, 10; 1 Petr. 3, 18; Apok. 1, 5. 6; 5, 9. 10; Act. 20, 28 ist ja die bezeichnete Thatsache zweifellos erkennbar. Im Hebräerbrief ist die Beziehung des Opfertodes Christi dreifach abgestuft, in der Bestimmung zuerst für Jeden (2, 9), dann für das israelitische Volk (2, 16. 17; 7, 27; 13, 12; 10, 15), endlich für uns, die Gemeinde, welche vorherrschend in ihrer natürlichen Identität mit dem Volke des alten Bundes betrachtet wird (4, 14—16; 7, 19; 8, 1; 9, 14), ohne daß der Briefschreiber Anlaß hatte, auf die allgemeinste Heilsbestimmung Christi deutlicher einzugehen. In den späteren Paulinischen Briefen ist die Sachlage durchaus klar Tit. 2, 14; Eph. 2, 18; 3, 12; 5, 25. 26; Kol. 1, 14; Eph. 1, 7; aber auch 1 Kor. 5, 7; Röm. 5, 9; 8, 32. Wenn ferner 2 Kor. 5, 19 die ganze Menschenwelt als der Gegenstand der Sündenvergebung und Versöhnung bezeichnet wird, so wird V. 21 der Zweck der Gerechtsprechung auf die Gemeinde beschränkt, weil die Menschen, sofern sie die Sündenvergebung in Christus an sich erfahren, eben Glieder der Gemeinde werden. In dem Abschnitt Röm. 3, 21 — 4, 25 ist nun klar, daß Paulus an die bestehende Gemeinde der Gläubigen denkt, indem er damit beginnt, daß jetzt ohne Vermittelung des Gesetzes die Gerechtigkeit von Gott her in die Erscheinung getreten ist, welche durch den Glauben an Christus Jesus vermittelt wird, welche sich erstreckt auf alle, welche glauben. Der Gebrauch des Singularis in V. 26 (*τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*) ist nur im Sinne der Kategorie gemeint, denn der Zusammenhang von V. 21—26 bildet Einen Satz. Erst mit V. 28 tritt die Relation des Begriffs *δικαιοῦσθαι* auf das möglichst unbestimmte Object *ἄνθρωπος* ein, indem Paulus schon die in Cap. 4 ausgeführte Erläuterung durch den Glauben Abrahams beabsichtigt, bei welcher

---

[16]) Ganz lutherisch deducirt Baur, Paulus S. 555: „Die (paulinische) Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bleibt noch innerhalb der Sphäre des individuellen Bewußtseins. Es ist nur das Verhältniß des Einzelnen zu Christus, um das es sich handelt. Im Glauben an Christus soll sich jeder Einzelne zunächst nur dessen bewußt werden, was Christus für ihn, in dieser bestimmten Beziehung zu ihm ist.“ Erst von hier aus würde das Bewußtsein der Gemeinschaft producirt.

die Beziehung zwischen der Rechtfertigung und dem Tode Christi zurücktritt. Der schon in anderer Beziehung (S. 159) erörterte Schluß 4, 24. 25 führt aber nicht blos auf diesen Gedanken, sondern folgerecht auf die Anschauung der Gemeinde als dessen Correlat zurück. Indem dieses Ergebniß mit den Bedingungen übereinstimmt, unter denen Christus seinen Tod als heilsam beurtheilt, das einemal als Leistung *ἀντὶ πολλῶν*, das anderemal als Bundesopfer für die Gemeinde seiner Jünger, so treten dagegen diejenigen Andeutungen im Neuen Testament erheblich zurück, welche die Bestimmung des Todes Christi auf Alle gerichtet sein lassen. Es kommt dieses nur in Betracht 2 Kor. 5, 14. 15. 19 (worüber eben eine einschränkende Bemerkung gemacht werden konnte); Röm. 11, 32; 5, 18 vgl. V. 15. 19; Hebr. 2, 9; 1 Joh. 2, 2 (Joh. 1, 29); 1 Tim. 2, 4. 6; 2 Petr. 3, 9. Ob diese Aussprüche blos die quantitative Erweiterung der Gemeinde vorbehalten, oder ob sie einen Widerspruch gegen die Relation des Opfers Christi auf die Gemeinde andeuten, wird blos exegetisch nicht entschieden werden können.

27. Die Auffassung der Wirkungen des Todes Christi durch Paulus (mit Ausnahme der angeführten Stellen aus dem Epheserbrief) unterscheidet sich nun von derjenigen, welche bei den anderen Schriftstellern nachgewiesen ist, dadurch, daß die besondere Anschauung vom Sündopfer durchschlägt. Paulus hebt ganz überwiegend die Gegenwirkung des Opfers Christi gegen die Sünde und die Schuld derselben hervor, in den Formeln, *μὴ λογίζεσθαι* (2 Kor. 5, 19 vgl. Röm. 4, 6—8), womit *δικαιοῦν* synonym ist (Röm. 3, 26; 2 Kor. 5, 21), *χαρίζεσθαι* (Kol. 2, 13), *ἄφεσις*, synonym mit *ἀπολύτρωσις* (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7), wie dasselbe Wort auch mit *δικαιοῦν* alternirt (Röm. 3, 24. 26 vgl. Tit. 2, 13). Damit sind die Prädicate zu vergleichen, welche im Hebräerbrief aus dem Typus des Sündopfers folgen, *ἄφεσις* (9, 22; 10, 18), *καθαρισμός* (9, 14; 1, 3), *ἀπολύτρωσις* (9, 12. 15), und in der Apostelgeschichte (13, 38. 39) die Combination von *ἄφεσις* und *δικαιοῦσθαι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν*. Da nun im Hebräerbrief die allgemeine Wirkung des Opfers, die Gemeinde zu Gott zu führen, in Anwendung auf Christus deutlich genug anerkannt wird, so scheint es keiner Schwierigkeit zu unterliegen, auch die angeführten besonderen Wirkungen nach der Anlage der

alttestamentlichen Opferidee zu verstehen. Sofern nämlich das allgemeine Sündopfer als Opfer die Gemeinde in die Nähe Gottes führt, so verbürgt es durch seine besondere Art, daß die Sünden der Gemeinde bei der erreichten Gemeinschaft mit Gott nicht mehr als Hinderniß in Betracht kommen, und zwar gemäß der Gnade Gottes, welche unter den gesetzten Bedingungen zu diesem Zwecke wirksam wird. Daß diese Combination im Sinne der Männer des Neuen Testaments auch für die Deutung des Todes Christi als Sündopfer gültig sein wird, findet eine Bestätigung darin, daß Johannes (1 Br. 1, 9) die Sündenvergebung überhaupt von der Treue und der Gerechtigkeit Gottes ableitet, und daß Paulus (Röm. 3, 25. 26) die Gerechtigkeit Gottes in Christus als wirksam zur Rechtfertigung der Gläubigen denkt unter der Bedingung, daß dessen Tod dem Merkmale des Sündopfers entspricht. Das sind nämlich außer den unbestimmteren Anspielungen (Hebr. 2, 9; Röm. 5, 8) die einzigen deutlichen Aussprüche über die Begründung der specifischen Opferwirkung des Todes Christi in dem Verfahren Gottes.

Bei dem gegenwärtigen Stande der Exegese aber muß dieses Ergebniß gegen eine Reihe von Einwendungen gerechtfertigt werden, sofern man von verschiedenen Umständen Anlaß nimmt, dem Paulus einen von der altestamentlichen Opfervorstellung abweichenden Gedankengang beizumessen. Zuerst wird von Solchen, welche nun einmal verschmähen, das Neue Testament mit Hülfe des Sprachgebrauches des alten zu erklären, in Abrede gestellt, daß Röm. 3, 25. 26 die Gerechtigkeit Gottes sein dem Heile der Menschen entsprechendes Verfahren bedeute. Man meint sogar durch das Gefüge des Satzes genöthigt zu sein, die der Geduld Gottes in Ertragung der Sünden entgegengesetzte Gerechtigkeit m Sinne der Strafgerechtigkeit zu verstehen, welche sich an Christus anstatt an den Sündern erholt habe. Obgleich nun (S. 172) das Verhältniß der *ἔνδειξις δικαιοσύνης* zu dem richtig verstandenen *ἱλαστήριον* diese Erklärung unmöglich macht, so soll doch davon hier abgesehen werden. Es wäre ja möglich, daß im Gegensatz zu der früher waltenden göttlichen *πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων*, welche die Sünden ignorirte, die jetzt in Christus bethätigte Gerechtigkeit die strafende Behandlung der Sünden bedeutet. Allein das ist nicht der einzig denkbare Gegensatz, sondern der Ignorirung der Sünden ist ebenso gut ihre Vergebung durch

Gott entgegengesetzt. Um nun zu entscheiden, welchen Gegensatz von diesen beiden Paulus wirklich gedacht hat, indem er den Zwischensatz διὰ—καιρῷ schrieb, müssen die Beziehungen dieses Satzes genau festgestellt werden. Während der Hauptsatz V. 25. 26, mit seiner Wiederaufnahme der Zweckbestimmung aus der Absicht Gottes entworfen ist, welcher das Subject bildet, so ergiebt sich aus der Wiederholung dieses leitenden Wortes in dem Zwischensatz, ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, daß der Zwischensatz aus dem Gedanken des Paulus heraus gebildet ist, weil sonst, ebenso wie in den Theilen des Hauptsatzes, das Pronomen anstatt des Substantivs eintreten würde. Paulus schiebt den Zwischensatz aus seiner Erwägung ein, um zu erläutern, daß Gott in seiner öffentlichen Darstellung Christi am Kreuze eine Bethätigung seiner Gerechtigkeit beabsichtigt hat. Paulus erläutert dies daraus, daß Gott die Sünden vorbeigelassen, ignorirt hat, welche vorher geschehen waren, während er bis zur Bethätigung seiner Gerechtigkeit in der Gegenwart Geduld geübt hat [17]). Hieraus ergiebt sich, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes nicht durch den von Paulus mit derselben verglichenen πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων afficirt wird, sondern daß er ganz abgesehen von der Erwägung dieses Umstandes feststeht. Man ist also gar nicht berechtigt zu erwägen, daß weil man von der ausgesagten Straflosigkeit der Sünden her auf die Behauptung ihrer Bestrafung gefaßt sein müsse, Paulus bei der göttlichen Gerechtigkeit nur an diese Bethätigung gedacht habe. Sondern wie nach dem Sprachgebrauch des Alten Testaments die Gerechtigkeit Gottes als die folgerechte Durchführung des Heiles gedacht ist, so steht dieser Sinn in dem Ausspruch des Paulus fest, auch schon vor der Bestätigung desselben durch den Ausgang des Satzes εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Die Zwischenbemerkung des Paulus paßt aber dazu insofern, als die frühere gleichgültige Haltung

---

[17]) Das Wort ἀνοχή bezeichnet nicht die ruhende Eigenschaft der Geduld, sondern die Geduld als Thätigkeit; ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ bedeutet also nicht den innern Grund der πάρεσις, sondern die Zeitbestimmung für προγεγονότων, gemäß einer Verbindung, die trotz der Stellung der Worte unbedenklich ist (Röm. 8, 18; 1 Tim. 1, 2; 1 Petr. 1, 1. 2; 2 Petr. 1, 1). Dies wird bestätigt durch die Anknüpfung der Zeitgränze πρὸς τὴν κ. τ. λ. für die ἀνοχή.

Gottes gegen die Sünden (vgl. Act. 17, 30) einen Contrast nicht weniger an der Stiftung einer Erlösung und Rechtfertigung findet, als sie ihn an einer Vollziehung von Strafe finden könnte. Die Vollziehung einer solchen ist aber weder in dem Gefüge des Satzes indirect angedeutet, noch würde sie zu dem am Alten Testament orientirten Gedanken des Sündopfers passen[18]).

Einen zweiten Anlaß zur Umdeutung des Opferbegriffes in einer dem Alten Testament fremdartigen Weise nimmt man von der in Beziehung auf den Tod Christi gesetzten *ἀπολύτρωσις* (*λυτροῦν*, *λύτρωσις*). Das Verbum ist bei 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14 als Merkmal der auf Christus angewendeten Vorstellung vom Passahopfer erklärt worden (S. 177). Im Hebräerbrief steht *λύτρωσις* als die Wirkung der abschließenden Sündopferhandlung (9, 12), unmittelbar darauf (V. 15) *ἀπολύτρωσις τῶν παραβάσεων*, angeknüpft an den Typus des Bundesopfers. Für Paulus bildet *ἀπολύτρωσις* offenbar den technischen Gesammttitel der Sündopferwirkung in Anwendung auf Christus (1 Kor. 1, 30; Röm. 3, 24), welcher der Gedanke der Rechtfertigung und der Sündenvergebung (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7) als besonderer Beziehungen untergeordnet ist[19]).

In den LXX. entspricht *λυτροῦν* mit seinen Ableitungen den hebräischen Stämmen גאל und פדה, welche ursprünglich ebenso wie das griechische Wort eine Befreiung durch Kauf, eine

---

[18]) Röm. 3, 31 wird von Calvin und von reformirten Theologen z. B. Heidegger mit V. 25. 26 so combinirt, daß Paulus die Aufrechterhaltung des Werkgesetzes bei der Glaubensordnung in dem Satisfactionswerthe des Todes und des Lebens Christi erkenne. Diese Erklärung scheint verschollen zu sein, und bedarf um so weniger einer Widerlegung, als die Mehrzahl der Ausleger in dem Satz die Ueberschrift zum 4. Cap. findet, so daß die Auctorität des Pentateuchs als Geschichtsquelle festgestellt würde, die Minderzahl, der ich beitrete, den Satz nach V. 27 erklärt, so daß Paulus den Verdacht ablehnt, als ob er mit seiner Lehre von der Rechtfertigung alle Ordnung aufhebe, da er doch die Ordnung des Glaubens herstellt. Wenn Meyer hierin eine dem Paulus imputirte Spiegelfechterei findet, so befreit auch die andere Erklärung ihn nicht von dem Scheine, eine solche begangen zu haben.

[19]) In der Stelle 1 Kor. 1, 30 muß *δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός* nach Röm. 6, 19 als Bezeichnung activer Zustände des Gläubigen verstanden werden, wie *σοφία*. Mit *ἀπολύτρωσις* aber wird auf die Leistung Christi zurückgegriffen, durch deren Anwendung auf die Gläubigen Christus in ihnen

Auslösung bezeichnen. Aber wie der hebräische Sprachgebrauch diese besondere Beziehung abstößt, und auf den allgemeinen Begriff des Rettens oder Befreiens hinauskommt, so verliert auch das entsprechende griechische Wort den etymologisch ausgedrückten besondern Sinn. In der allgemeinen Bedeutung von Befreien wird der Sprachgebrauch im Neuen Testament fortgesetzt. Moses heißt der λυτρωτής (Act. 7, 35), und vom Messias wird unter der gleichen Bezeichnung erwartet, daß er das Volk von der Fremdherrschaft befreien werde (Lc. 1, 68; 2, 38; 24, 21). Demgemäß bedeutet die specificirte Form ἀπολύτρωσις dasselbe wie σωτηρία (Lc. 21, 28; Hebr. 11, 35; Eph. 1, 14; 4, 30) nämlich die Befreiung von den irdischen Hindernissen der Theilnahme am Gottesreich, endlich in specieller Anwendung dieses Begriffes auf das Leibesleben, die Befreiung des Leibes von der Vergänglichkeit (Röm. 8, 23). In allen diesen Fällen des Sprachgebrauchs ist die Empfindung der etymologischen Besonderheit des Wortes aufgehoben. Es ist also folgerecht, daß man auch in dem Fall der Beziehung des Begriffes auf den Opfertod Christi keine andere Bedingtheit desselben anerkennt. Wie das ursprüngliche Passah ein Mittel der λύτρωσις des erwählten Volkes aus Aegypten war, so ist Christus als das vollendete Passahopfer das Mittel, um die zur neuen Bundesgemeinde Erwählten aus ihrem nichtigen Lebenswandel (wie die Israeliten in Aegypten zu führen in Gefahr waren) zu befreien (1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14). Wenn der neue Bund auf die Vergebung der Sünden begründet ist, so dient das dessen Stiftung abschließende Opfer dazu, die Israeliten von ihren Verfehlungen zu befreien (Hebr. 9, 15); das endgültige Sündopfer ist das Mittel, eine ewige Befreiung herzustellen, natürlich der Menschen von ihren Sünden (9, 12). Die Zusammenstellung, welche Paulus mit ἀπολύτρωσις und Sündenvergebung oder Rechtfertigung vornimmt, erfordert keine andere Erklärung. Wo die Relation des Begriffs speciell bezeichnet wird (Hebr. 9, 15; 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14), ist es die Mehrheit der activen Sünden; in Beziehung auf sie kann nur der allgemeine Begriff des Befreiens, nicht der be=

---

der Grund für die bezeichneten drei Thätigkeiten geworden ist. Das Prädicat knüpft sich also als Werthbezeichnung an die Anschauung seines Todes, indem es unter seiner Erhöhung fortwirkt.

sondere des Loskaufens gedacht sein. Da nun die activen Sünden durch die Schuld an dem Menschen haften bleiben, so ist die Befreiung von ihnen sachlich die Vergebung ihrer Schuld. Diese Reflexion ist nicht etwa der biblischen Anschauung fremd; die bezeichnete Synonymie ist ausgeprägt in dem Gedankengange von Ps. 130, 3. 4. 7. 8: „Wenn du Vergehungen bewahrst Herr, wer wird bestehen? Nein bei dir ist die Vergebung, deshalb wirst du gefürchtet. — Harre Israel auf Jahve, denn bei Jahve ist die Gnade, und reichlich bei ihm Erlösung (פְּדוּת LXX. *λύτρωσις*), und er wird erlösen Israel von allen seinen Vergehungen". Dem entspricht es, daß Paulus (Röm. 11, 26. 27) in einem aus Jes. 59, 20. 21 und Jer. 31, 33 componirten und dabei ungenauen Citate den auf Vergebung der Sünden gerichteten neuen Bund mit der Formel *ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* bezeichnet.

Diesen Folgerungen aus dem Sprachgebrauch des Alten wie des Neuen Testaments, welche die Dialektik des Opferbegriffs in Anwendung auf Christus gänzlich unberührt lassen, entzieht sich die herrschende Exegese der Gegenwart durch die Behauptung, daß zwar in allen übrigen Fällen des Gebrauchs von *ἀπολύτρωσις* die Vorstellung eines *λύτρον* erloschen sei, nicht aber da, wo von der Erlösung der Menschen durch Christus die Rede ist, daß vielmehr hier die Erinnerung an Mc. 10, 45 den Begriff specifisch bestimme. Und so wird dann wieder die stellvertretende Leistung der Strafe in das Sündopfer Christi hinein interpretirt. Diese Behauptung ist nicht bewiesen, sie ist aber auch nicht an sich evident, und sie kann ohne Schwierigkeit widerlegt werden, natürlich wenn man auf irgend ein Bewußtsein exegetischer Methode bei den Gegnern rechnen darf. Die meisten Wörter in den Cultursprachen, welche allgemeine und abstracte Bedeutung haben, schließen ursprünglich eine besondere Anschauung in sich, welche durch den Gebrauch verloren gegangen ist, d. h. nicht mehr empfunden wird. Daß in einem besondern Falle ihres Gebrauches die Empfindung für das Etymon wieder auftrete, ist nicht zu erwarten, und müßte eine besondere Veranlassung haben. Diese wird nun im vorliegenden Falle in dem Gebrauche von *λύτρον* gefunden, welches Jesus als Werthbezeichnung seiner freiwilligen Lebensaufopferung angewendet hat. Ist denn aber erwiesen, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments, ich will nicht sagen, diesen

Ausspruch gekannt, aber ihm eine directe Aufmerksamkeit zugewendet haben. Erst 1 Tim. 2, 6 kehrt er wieder, dieser Brief aber ist nicht von Paulus verfaßt. Von Paulus nun muß angenommen werden, daß er seinen an den LXX. gebildeten griechischen Sprachgebrauch durch seine Kenntniß der hebräischen Sprache immer controlirt hat; er wird also gewußt haben, daß er mit *ἀπολύτρωσις* das bezeichne, was hebräisch פדות heißt; der Gebrauch dieses Wortes im Alten Testament (Jes. 50, 2; Ps. 111, 9; 130, 7) ist aber erst recht indifferent gegen die dem Wurzelwort ursprünglich eigene Besonderheit der Befreiung durch Kauf. Uebrigens kommt in Betracht, daß während die LXX. nur das Wort *λύτρωσις* gebrauchen, die regelmäßige Form *ἀπολύτρωσις* bei Paulus den Eindruck macht, daß gerade die Beziehung des Trennens oder Befreiens hervorgehoben werden soll. Der Verfasser des Hebräerbriefes ferner verbürgt durch die Verbindung *ἀπολύτρωσις τῶν παραβάσεων* (9, 15), welche nach der Verbindung *καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν* (1, 3) zu beurtheilen ist, daß er bei dem streitigen Worte nicht an Loskaufung gedacht haben kann, sondern nur an Befreiung. Endlich ist auch 1 Petr. 1, 18. 19 der gegnerischen Behauptung nichts weniger als günstig. Indem hier verneint wird, daß die Christen durch Gold oder Silber von ihrem nichtigen Lebenswandel befreit sind (*ἐλυτρώθητε*), so wird freilich der Schein erweckt, als ob dieser Begriff in einem analytischen Verhältniß zu solchen Mitteln gedacht, daß also das Opferblut Christi dadurch unter den Gesichtspunkt eines Lösepreises gestellt werde. Allein der Gegensatz zwischen dem verneinenden und dem bejahenden Urtheil hängt an der Gegenüberstellung von vergänglichen Mitteln und dem Werthe des Blutes Christi als der Person, welche durch die ewige Vorherbestimmung und durch die Auferweckung als unvergänglich bezeichnet ist; Gold und Silber werden nur als Beispiele der verneinten vergänglichen Mittel eingeführt. Schon hieraus ergiebt sich, daß diese Güter in einem entfernteren Verhältniß zu dem Verbalbegriff gedacht sind, als daß derselbe nothwendig von ihnen afficirt würde; überdies bringt es der Charakter des negativen Satzes mit sich, daß nicht nachgewiesen werden kann, ob ein analytisches Verhältniß zwischen dem Begriff des Geldes und dem Begriff *λυτροῦν* gedacht ist, zumal da feststeht, daß der Gebrauch dieses Wortes im Neuen Testament gegen diese specielle Beziehung gleichgültig ist.

Demgemäß ist die Annahme widerlegt, daß durch die Anknüpfung der ἀπολύτρωσις an die Vorstellung vom Sündopfer Christi der Opferbegriff des Alten Testaments, von welchem aus die Anschauung entworfen sein muß, eine Veränderung, nämlich die Eintragung eines Strafprocesses erfahren habe.

Eine Mißdeutung von anderer Art und von entgegengesetzter theologischer Tendenz erfährt die Stelle Röm. 3, 24—26, indem überhaupt in Abrede gestellt wird, daß sie durch die Opferidee bestimmt werde[20]). Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß Paulus in den Briefen an die Galater, dem zweiten an die Korinther, an die Römer, an die Kolosser dem Tode und der Auferweckung Christi eine Wirkung zur innern Veränderung der Gläubigen beilegt, sofern diese mit seiner Person identificirt werden. Nach der Regel also, daß Christus durch den Tod außer Beziehung zur

---

20) Diese von Richard Schmidt in der oben S. 161 angeführten Schrift vorgetragene Ansicht beruht zunächst darauf, daß der spätere Abschnitt des Römerbriefes als Quelle für die Ansicht des Paulus vom Tode Christi verwerthet wird. Die so bedingte Auffassung des Paulinischen Lehrbegriffs hat einen geschichtlichen Zusammenhang von deutlich erkennbarer allgemeiner theologischer Tendenz. Die erste Spur dieses Verfahrens finde ich bei Gruner, Institutiones theol. dogm. (1777) p. 493, welcher als Rationalist geltend macht, daß die Rechtfertigung sei mutatio status moralis hominis, qua ex peccatore fit iustus. Diesen der kirchlichen Ueberlieferung zuwiderlaufenden Gedanken beweist er aus Röm. 4, 25 demgemäß, daß man in der Intuition des Todes Christi der Sünde stirbt, und in Folge seiner Auferweckung den Glauben ergreift, in welchem man gerecht ist. In breiterer Durchführung findet sich die gleiche Auffassung bei Klaiber, Neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung (vgl. I. S. 526), welcher in der pietistischen Opposition gegen die kirchliche Ueberlieferung das Interesse verfolgt, daß der Gedanke der Rechtfertigung nicht ohne Zusammenfassung mit der Heiligung bei Paulus zum Ausdruck komme. Von ihm ist Baur's Darstellung des Paulinischen Lehrbegriffs abhängig (im Paulus wie in den Vorlesungen über Neutestamentl. Theologie), wofür nicht blos die Uebereinstimmung, sondern auch das Lob der exegetischen Gründlichkeit Klaiber's bei Baur, Versöhnungslehre S. 649 zeugt. Ich selbst bin in der ersten Ausgabe der Entstehung der Altkatholischen Kirche dem gleichen von Klaiber empfangenen Anstoße zur Auffassung der Paulinischen Rechtfertigungslehre gefolgt, habe mich aber davon losgesagt, seitdem ich das Neue Testament überhaupt nach den Gesichtspunkten des Alten Testaments zu verstehen gelernt habe. Deshalb findet meine Skizze des Paulinischen Lehrbegriffs in der zweiten Ausarbeitung des angeführten Buches den durchgehenden Widerspruch von Schmidt.

Sünde getreten, und durch die Auferweckung in neues rein geistiges Leben eingeführt ist, behauptet Paulus, daß die Gläubigen, die mit ihm gekreuzigt und mit ihm auferweckt sind, aus der Macht der Sünde befreit und in das Leben aus dem Geiste versetzt sind. Wenn man sich gestattet, diesen Gedankenzusammenhang auch bei der Erklärung von Röm. 3, 24—26 zu Grunde zu legen, so ergiebt sich der Sinn, daß „in dem Tode Jesu, sofern in ihm vermöge seiner stellvertretenden Bedeutung eine Loslösung Aller von der Sünde vollzogen ist, in der That etwas geschehen ist, was die wirklich vorhandene Sünde als nicht mehr vorhanden vor Gott erscheinen läßt, so daß dieser nun, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen, den einzelnen Sünder unter Voraussetzung des Glaubens zu sich in das Verhältniß eines Gerechten setzen kann" [21]). Zur Orientirung über dieses Resultat, nicht um die theologische Richtung seines Vertreters zu beurtheilen, darf ich bemerken, daß die Tendenz, welche dem Rationalismus und dem Bengel'schen Pietismus im Gegensatz zur kirchlichen Ueberlieferung gemeinsam ist, hierin zu einem klaren und charakteristischen Ausdrucke kommt. Und zugleich behaupte ich, daß diese Umkehrung der Ordnung von Rechtfertigung und Wiedergeburt mit logischer Nothwendigkeit sich aufdrängt, wenn man davon ausgeht, die Rechtfertigung in der Form der Imputation nach lutherischer Vorschrift in der Beziehung auf den einzelnen Gläubigen als solchen sich verständlich zu machen. Denn der Einzelne soll freilich in seiner Eigenschaft als Sünder für gerecht geachtet sein, ehe er wirklich gerecht wird, aber unter der Bedingung des Glaubens; der Glaube jedoch ist nur als Anfang der Wiedergeburt, als Probe der effectiven Abkehr von der Sündenmacht denkbar; also setzt das göttliche Urtheil der Gerechtsprechung die Widergeburt in der Gemeinschaft des Gläubigen mit Gott voraus. Aber wie Schmidt selbst jene Erklärung nur unternimmt, sofern er den Einfluß der Opferidee auf den streitigen Ausspruch des Paulus in Zweifel zieht, so ist durch den Beweis des Gegentheils (S. 162) festgestellt, daß der Gedanke des Paulus seine Beziehung nicht in dem einzelnen Gläubigen, sondern in der Gemeinde der Gläubigen findet, sofern sie von Gott und von Christus im Voraus beabsichtigt, und darum von Christus vor

---

21) Schmidt a. a. O. S. 89.

Gott repräsentirt ist. Dieser Gedanke aber ist unabhängig von den Bedingungen, welche erst in dem Gesichtskreis wirksam werden, den Paulus vom 6. Capitel des Römerbriefes an einnimmt. Alles nämlich, was er hier entwickelt, ist direct nicht an die objectiven Thatsachen des Todes und der Auferweckung Christi geknüpft, sondern an die Taufe der Einzelnen. Obgleich er nun diese Bedingung in den beiläufigen Anspielungen auf jenen Gedankengang 2 Kor. 5, 14; Gal. 2, 19 nicht erwähnt, so ist sie doch nicht gleichgültig; denn Gal. 3, 27 und Kol. 2, 11. 12 spricht Paulus sie auch in sehr summarisch gehaltenen Sätzen aus.

Allerdings wird in dem sechsten Capitel des Römerbriefes eine ganz abweichende, ja formell entgegengesetzte Anschauung vom Tode Christi geltend gemacht, als in der Opfervorstellung ausgedrückt ist. In dieser nämlich ist die Anschauung enthalten, daß Christus sein Leben durch den Tod an Gott hingiebt; Leben und Sterben nehmen die Richtung auf Gott ein. Die spätere Erörterung über die Taufe besagt nun, daß die Untertauchung dem Tode und Begräbniß, die Erhebung des Körpers über den Wasserspiegel der Auferweckung Christi aus dem Grabe entspreche, und daß demgemäß die Getauften an dem Tode Christi zum Untergange ihres alten Menschen, und an seiner Auferweckung zum Leben im Geiste theilnehmen. Diese Behauptungen finden ihre Regel in V. 6, daß das Sterben Christi in der Richtung auf die Sünde stattgefunden, seine Erweckung ihn in die Richtung des Lebens auf Gott hin gebracht hat. Der erste Satz hat, bei der Voraussetzung der persönlichen Sündlosigkeit Jesu, den Sinn, daß Christus im Sterben aus der Gemeinschaft mit der Sünde entnommen ist, in welche er durch seine Ausstattung mit den Merkmalen der irdischen Menschheit eingetreten war, welche für ihn ein *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* war (Röm. 8, 3), d. h. in welcher er allen Anderen gleich wurde, nur daß sie in allen Anderen Träger der Sünde, in ihm aber sündlos war. Man erkennt leicht, daß diese Beurtheilung des Sterbens Christi ebenso indifferent gegen die Anschauung von seinem Opfertode ist, wie sich das Thema des sechsten Capitels von dem des dritten unterscheidet. Hier handelt es sich darum, daß die Gemeinde der Gläubigen Subject einer von Gott ausgehenden Gerechtigkeit wird, demgemäß daß Christus in seiner doppelten Stellung als Träger der göttlichen Gnadengerechtigkeit und als Opfer für die Gemeinde

derselben die Sündenvergebung oder das Urtheil Gottes vermittelt, daß sie in ihrem Glauben an Christus ihm recht sei. Nachher handelt es sich darum, daß der einzelne Gläubige wegen der durch seine Taufe vermittelten Wirkung des Todes und der Auferweckung Christi an den Beziehungen theilnimmt, in welchen Christus durch diese Acte steht, daß er nämlich außer Beziehung zur Macht der Sünde und in die Zweckbeziehung zu Gott getreten ist, also aus inneren Gründen nicht mehr sündigt. Ich brauche nicht hervorzuheben, daß diese Argumentation, so bedeutsam sie für Paulus gewesen sein muß, starke Ansprüche an unsere Einbildungskraft macht, indem sie uns zumuthet, über die Ungleichheit ideeller und reeller Beziehung, welche die verglichenen und gleichgesetzten Glieder der Anschauung trifft, hinwegzusehen. In der kürzesten Weise kann man sich an dem Schlusse 2 Kor. 5, 14 davon überführen, in welcher Schwebe zwischen eigentlicher und uneigentlicher Auffassung diese Gedankenreihe des Paulus sich hält; und die Anknüpfung der realen Wirkungen des Todes und der Auferweckung Christi an die symbolische Taufhandlung macht die Sache nicht leichter verständlich.

Wie frei und ungebunden sich Paulus in diesem Kreise von Anschauungen bewegt, und wie schlecht angebracht an diesem Punkte die pedantische Voraussetzung wäre, daß Paulus ein Dogma setzen wolle, kann man am folgenden erkennen. Wo die Anschauung leitend ist, daß die jetzt Gläubigen in den Sünden gelebt haben, da tritt die Rücksicht auf die Theilnahme am Tode und an der Auferweckung Christi ein, um die Veränderung zu erklären. Dies ist der Fall in den älteren Briefen. Wo aber der frühere Zustand als der Tod in den Sünden vorgestellt wird (Kol. 2, 13; Eph. 2, 5), kommt es nur auf die Theilnahme an der Auferweckung Christi an. Die Freiheit des Paulus geht aber noch weiter. Dem angeführten Satze des Kolosserbriefes geht unmittelbar ein Paar von Sätzen vorher, welches auf der andern Voraussetzung ruht, und deshalb die Theilnahme am Tode und der Auferweckung Christi berücksichtigt. Dieser rasche Wechsel erklärt sich dadurch, daß nachdem Paulus in V. 11. 12 über die Heidenchristen allein gesprochen hat, er in V. 13 die Heidenchristen und dann die Judenchristen in Betracht zieht, indem er von jenen wiederholt, daß sie durch die Auferweckung Christi zu neuem Leben gelangt sind, von den Judenchristen aber hinzufügt, daß

im Tode Christi ihnen der Schulderlaß und die Aufhebung des Gesetzes zu Theil geworden ist. Ich hebe diese Sachlage hervor, nicht nur um das Verfahren des Paulus in der Benutzung dieser Gedanken zu bezeichnen, sondern auch um jede Berechnung des Sinnes von V. 11. 12 nach der Rücksicht auf V. 13 abzulehnen.

Denn indem jene beiden Sätze scheinbar ganz übereinstimmen mit der ausführlicheren Erörterung im sechsten Capitel des Römerbriefes, so haben sie nicht nur eine davon abweichende pragmatische Beziehung, sondern auch eine veränderte Grundlage. Es kommt im Kolosserbrief nicht darauf an, die Unmöglichkeit des Sündigens für den Gläubigen zu begründen, sondern darauf, die Ueberflüssigkeit der jüdischen Beschneidung für die Heidenchristen erkennen zu lassen. Dazu dient der Gedanke, daß sie in dem Tode Christi, mit welchem sie durch die Untertauchung als dem Gegenbilde des Begräbnisses identificirt sind, eine höhere Beschneidung als die jüdische erfahren haben. Dies soll stattgefunden haben in demjenigen, was als die Bedeutung des Todes für Christus selbst ausgesprochen ist: *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ.* Ich beziehe mit Schneckenburger diesen Genitiv auf beide durch die gleiche Präposition eingeführte Dative, und gewinne den Sinn, daß indem Christus durch die Freiwilligkeit seines Sterbens selbst seinen Fleischesleib ausgezogen hat, er die vollkommene Beschneidung an sich vollzogen hat, zu welcher sich die jüdische Abziehung der Vorhaut nur wie ein Diminutivum verhält, die also überflüssig für diejenigen wird, welche in der Taufe an jener Erfahrung theilnehmen. Ich bemerke zunächst noch, daß abweichend vom Römerbrief die Theilnahme an der Auferweckung nicht auf das Auftauchen aus dem Wasser, sondern auf den Act des Glaubens an die Auferweckung Christi bezogen wird, daß Paulus dabei gegen die zeitliche Reihenfolge der mit einander verglichenen Data ganz gleichgültig ist, und daß er unmittelbar darauf die Aufhebung des unbeschnittenen Zustandes der Heidenchristen nicht durch den Tod Christi sondern durch dessen Auferweckung begründet, um an den Tod die Aufhebung des mosaischen Gesetzes auch für die Judenchristen anzuknüpfen. Ist nun aber durch die Taufe die in Christi Tod erfolgte Ablegung des Fleischesleibes auch für die Gläubigen aus den Heiden wirksam geworden, so konnte hieran allerdings ebenso wie Röm. 6 der Gedanke angeknüpft werden,

daß die Gläubigen darin die Vernichtung ihres sarkischen Lebenszustandes erfahren haben und nicht mehr der Sünde dienen dürfen. Das Hauptinteresse dieses Ausspruches liegt aber darin, daß das für den Tod Christi gewählte Bild der vollkommenen Beschneidung geeignet ist, die Kluft auszufüllen, welche im Römerbrief zwischen der Beurtheilung des Todes Christi als Opfer und als wirksames Vorbild der ethischen Aufhebung der Sündenmacht im Gläubigen nachgewiesen ist. Man muß sich nämlich erinnern, daß die Beschneidung eine Art des Opfers ist. Wird die freiwillige Ablegung des irdischen Leibes als die Beschneidung im vollen Sinne vorgestellt, welche Jesus an sich selbst vollzieht, so fällt diese Anschauung nicht unter die Regel: *ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ* (Röm. 6, 10), und doch würde die ideelle Nachbildung dieses Actes in dem Gläubigen die Trennung desselben von seiner *σάρξ ἁμαρτίας* in sich schließen. Zugleich würde die Vermittelung dieses Erfolges durch die Taufe, die der Gläubige erleidet, den Gedanken ausschließen, daß der Gläubige seinen Sündenleib indirect als Opfer an Gott darbrächte, da derselbe als etwas Unreines dazu nicht geeignet wäre. Ist nun durch diese Analyse die Reihe der Variationen der Opfervorstellung vom Tode Christi noch um eine bereichert, so ist zugleich noch deutlicher erwiesen, daß die durch die Deutung der Taufe vermittelte Abspiegelung der Ereignisse des Todes und der Auferweckung Christi im einzelnen Gläubigen zu nichts weniger geeignet ist, als zur Erklärung des Sinnes vom Opfer Christi selbst.

Eine nur von Paulus ausgesprochene Wirkung des Opfers Christi ist die *καταλλαγή*. Denn dieser Gedanke wird nicht blos vom Tode Christi (Röm. 5, 10; Kol. 1, 22), sondern speciell von seinem am Kreuze vergossenen Blute (Kol. 1, 20), endlich von der in Christus vollzogenen göttlichen Nichtanrechnung der Sünden (2 Kor. 5, 19) abhängig gemacht, gemäß der Liebe als dem letzten in Gott erkennbaren Motiv (Röm. 5, 8). Demgemäß ist die Versöhnung nicht unmittelbar, sondern durch die bei Paulus bevorzugte Opferwirkung, die Sündenvergebung, an den Opferwerth des Todes Christi angeknüpft. Die Wirkung der *καταλλαγή* bringt die Sünder in die Richtung auf Gott (2 Kor. 5, 19; Röm. 5, 10; Eph. 2, 16); derselbe Gedanke ist Kol. 1, 20 durch *εἰρηνοποιήσας* ausgedrückt, wozu sich die Aussage V. 21 als speciellere Ausführung verhält, indem es auf die Herstellung des

Friedens mit Gott ankommt. Uebrigens ordnet sich diese Aussage wieder der Absicht Christi unter, alle Dinge auf sich selbst hin in die richtige Ordnung zu bringen. Denn das Verbum bedeutet eigentlich „in eine andere Richtung bringen, als welche bisher eingehalten wurde". Kommt es also auf *καταλλάσσειν τῷ θεῷ* an, so erscheint die directe Relation des Begriffes in *ἀπηλλοτριωμένοι τοῦ θεοῦ* (Kol. 1, 21). Daß hier zugleich *ἐχθροί* hinzugefügt ist, welches auch Röm. 5, 10 bei dem Verbum steht, ergiebt keine Schwierigkeit. Denn wenn auch das active *ἐχθρὸς τῷ θεῷ* als Prädicat des Sünders räumlich betrachtet die Richtung auf Gott einnimmt, so bedeutet es doch sachlich eine von Gott als dem eigentlichen Zweck und Ziel abgewendete Richtung. Insofern also können die Sünder als Feinde Gottes doch einer Einwirkung unterzogen werden, welche sie in die rechte Richtung auf Gott als ihren Zweck bringt.

Hierbei ist vorausgesetzt, daß die Eigenschaft *ἐχθρὸς τῷ θεῷ*, welche Object des *καταλλάσσειν* ist, activen Sinn hat. Im classischen Sprachgebrauch ist zwar die ursprüngliche Bedeutung des Wortes passivisch: verhaßt; aber auch dort findet sich die active Bedeutung. Dieselbe ist nun im Neuen Testament in dem Substantiv *ἡ ἔχθρα* unverkennbar herrschend (Röm. 8, 7; Jak. 4, 4). Sie ergiebt sich als nothwendig auch für das Adjectivum in der Verbindung *ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* (Kol. 1, 21), denn der active Sinn des geistigen Organs und der äußern Erscheinung von *ἐχθρὸς* verbürgt den activen Sinn dieses Wortes. Auch Röm. 11, 28 stellt nicht den passiven Sinn fest, wie man sich vorspiegelt, sondern es ist das Umgekehrte der Fall. Die Juden heißen hier *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας.* Man argumentirt für den passiven Sinn von *ἐχθροί* aus dem passiven Sinn des *ἀγαπητοί,* also aus der logischen Correspondenz der parallelen Satztheile. Aber die anderen syntaktisch einander entsprechenden Theile beider Sätze sind nicht logisch coordinirt. *Δι' ὑμᾶς* ist Zweck von *ἐχθροί, διὰ τοὺς πατέρας* Grund von *ἀγαπητοί. Κατὰ τὴν ἐκλογήν* bezeichnet den geschichtlichen Maaßstab der Liebe Gottes gegen die Israeliten; *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* ist jedenfalls der äußere Anlaß des *ἐχθροί.* Mag mit jenem Worte die amtliche Redethätigkeit der Apostel oder der Heilsinhalt ihrer Rede gemeint sein, so kann selbst Meyer, um

den passiven Sinn von ἐχθρός zu gewinnen, nicht umhin, auf eine Action der Juden in Beziehung auf τὸ εὐαγγέλιον zu reflectiren: „im Hinblick auf das von ihnen verworfene Evangelium hat sich Gott feindlich zu ihnen gestellt". Da dies doch aber eine Eintragung ist, dergleichen das entsprechende Glied κατὰ τὴν ἐκλογήν nicht erfährt, so darf man sich auch hieran überzeugen, daß die syntaktische Correspondenz der parallelen Satztheile keine logische in sich schließt, daß also das auf diese Voraussetzung gegründete Argument für den passiven Sinn von ἐχθροί nicht stichhaltig ist. Der active Sinn des Wortes ist aber die einfachste Annahme zum Verständniß des Satzes, der nichts Anderes ist als eine Resumtion von 10, 21; 11, 11. Und freilich sind die Juden nicht als Gegner des Evangeliums, sondern auf Anlaß der an sie gerichteten, aber von ihnen abgewiesenen Heilsverkündigung als Gegner Gottes zu denken. Damit nun aber der heidnische Verstand sich nicht zu der Folgerung versteige, daß deshalb auch Gott der Gegner der Juden sei, stellt Paulus dagegen das Zeugniß von der unverbrüchlichen Gnade Gottes gegen das einmal von ihm erwählte Volk, welche, unter der Bedingung der Bekehrung der Juden, deren Aufnahme in das Gottesreich verbürgt. Es nähert sich freilich dieser vorausgesetzten Probe heidnischen Verstandes, wenn man dem göttlichen Zorn denselben Umfang vindicirt, den die menschliche Sünde einnimmt, und deshalb dem Paulus die Behauptung aufdrängen will, „daß die Menschen vermöge ihrer ungetilgten Sünde mit Gottes heiligem Zorn behaftet, ἐχθροὶ θεοῦ, deo invisi seien" (Meyer zu 2 Kor. 5, 18). Denn daß die entsprechende Auffassung der Versöhnung als einer Umstimmung Gottes heidnisch ist, dafür ist auch Delitzsch Zeuge (Hebräerbrief, S. 97). Dessenungeachtet behauptet auch dieser Gelehrte (S. 96), „das Werk Christi sei wirklich in selbstkräftiger verdienstlicher Weise nicht blos Wandelung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott, sondern auch Gottes zur Menschheit, nicht blos Sühnung der Sünde, sondern auch des wider die sündige Menschheit zürnenden Gottes". Indem Delitzsch hiermit den vollen Ausdruck der Orthodoxie bezeichnen will, ist er sich wohl bewußt, daß in der Schrift nirgends Sätze vorkommen, wie Χριστὸς ἐξιλάσατο τὸν θεόν oder ὁ θεὸς κατηλλάγη. Den Grund, warum er sich dennoch verpflichtet achtet, die von den Aposteln ausgesprochene Gedankenreihe durch die „heidnische" Auf-

fassung des Gedankens der Versöhnung zu ergänzen, bilden Aeußerungen über den Zorn Gottes wie Eph. 2, 3; Joh. 3, 36, die er unrichtig versteht, und die Klage Christi am Kreuz über Gottverlassenheit, deren Sinn er übertreibt. Nur die Combination zwischen der vorgeblichen Erfahrung göttlichen Zornes durch Christus und der vorgeblichen Correspondenz des göttlichen Zornes mit der Gesammtsünde der Menschen bestimmt diesen Theologen zu der Annahme, daß die in der Schrift direct nirgends ausgesprochene Formel von einer Versöhnung des Zornes Gottes durch das Leiden Christi zu Gunsten der gesammten Menschheit von den Männern des N. T. gedacht sei und der göttlichen Offenbarung entspreche. Räthselhaft ist es, daß Hofmann sowohl den activen als den passiven Sinn des Wortes abweist, und dasselbe dahin erklärt, daß wir „in einer Verfassung waren, wo wir Gott wider uns hatten; sonst hieße es auch nicht κατηλλάγημεν, indem damit die Wandelung des Verhältnisses als eine solche bezeichnet wird, durch die wir anders zu stehen kamen und aufhörten ihn wider uns zu haben" 22). Diese Analyse kommt doch nur auf den passiven Sinn des Wortes hinaus, bewegt sich aber in Anschauungen, die so ungeschickt sind wie möglich. Es handelt sich bei ἐχθρὸς τῷ θεῷ um Bewegung und bei καταλλάσσειν um Richtung, nicht um stehen, Verfassung, Verhältniß!

Also einerseits wird die Liebe Gottes als der letzte Grund der Versöhnung der ihm feindlich gesinnten Menschen genannt, andererseits wird der specifische Liebesbeweis, der die Veränderung herbeiführt, in der Nichtanrechnung der Sünden aufgezeigt (Röm. 5, 8; 2 Kor. 5, 19), die, indem sie an Christus geknüpft wird, von dem Opferwerthe seines Todes abhängig ist. Allerdings wird jene Absicht Gottes als erfüllt nur in dem Glaubensentschluß der Einzelnen erkannt werden können; deshalb tritt die apostolische Aufforderung, versöhnt zu werden, eine andere Richtung auf Gott anzunehmen, dazwischen. Aber wie überhaupt ein Heilswerth vom Tode Christi nur ausgesprochen wird in der Relation auf den an der bestehenden Gemeinde nachweisbaren Erfolg, so konnte Paulus sagen, daß Gott die Welt in Christus mit sich versöhnt hat, indem er ihnen die Sünden nicht anrechnete. Diese Wirkung des Opfers Christi hat also Paulus von

22) Schriftbeweis II, 1. S. 349.

der der Sündenvergebung abhängig gemacht; aber sie wird in diesem Verhältniß nicht als eine zufällige Folgerung gedacht, sondern dient wesentlich zur Ergänzung des Begriffes der *ἀπολύτρωσις ἐν Ἰ. Χρ.* Nämlich als das Correlat der Vergebung werden immer die einzelnen Sünden vorgestellt. Nun macht aber Paulus sonst den Begriff von der Sünde in einer einheitlichen Form geltend, nämlich als Macht über die Personen, als Gesammttrieb in ihnen. Dieser Gedanke kehrt in dem Begriff der Feindschaft gegen Gott wieder (Röm. 8, 7). Soll nun die *ἀπολύτρωσις* durch Christus vollständig sein, so muß sie die Sünde auch unter dieser Kategorie aufheben. Dieses geschieht in der Nachweisung der *καταλλαγή*, durch welche die der sündigen Feindschaft gegen Gott entgegengesetzte Richtung des Willens auf Gott hervorgerufen wird. Indem also durch die Sündenvergebung im Opfer Christi das Hinderniß der Gemeinschaft der von ihm vertretenen Menschen mit Gott beseitigt wird, sind dieselben auf Gott hin gerichtet, mit ihm versöhnt. Dieser Begriff kommt also auf dasselbe hinaus, was durch *ἁγιάζειν* und *προσαγωγή* bezeichnet wird; und Eph. 2, 16. 18 wird gerade der letztere Begriff zur Erklärung von *ἀποκαταλλάσσειν* angewendet. Auf diesem Punkte ergiebt sich nun aber eine doppelte Abweichung zwischen Paulus und den übrigen Vertretern der Opferidee. Da die letzteren den directen Sinn der Opferwirkung im Sinne des Alten Testamentes als das „Nahebringen, zu Gott hinzuführen" kennen, so muß angenommen werden, daß sie die Rückwirkung des Opfers Christi zur Reinigung von den Sünden von jener Bestimmung abhängig denken, wie dieses logische Verhältniß in der Formel der gesetzlichen Sündopfer (S. 188) ausgesprochen wird. Paulus hingegen denkt ohne Zweifel die bezeichneten Wirkungen in umgekehrter Reihenfolge, nicht blos 2 Kor. 5, 19, sondern in anderen Wortausdrücken auch Röm. 5, 1. Ferner ist *προσαγωγή* ein Begriff, der dem cultischen Sprachgebrauch angehört, *καταλλαγή* hingegen ist ein ethischer Begriff, welcher die Anschauung der menschlichen Selbstthätigkeit einschließt. Nun kann doch auch Paulus nach dem alttestamentlichen Maaße der Anschauung, welche ihm zugetraut werden muß, die Rechtfertigung für die Gemeinde der Gläubigen von dem Opfer Christi nicht anders abgeleitet haben, als so, daß dieselbe Gott nahegebracht ist. Indem er jedoch vorzugsweise auf die Sünden und auf die Sündenvergebung Ge-

wicht gelegt, indem er andererseits die selbstthätige Haltung der Empfänger der Sündenvergebung Gott gegenüber ins Auge gefaßt hat, so hat er diese Wirkung des Opfers Christi als die primäre, die Versöhnung als die secundäre vorstellen können. Aehnlich ist es auch im Hebräerbrief, wo die volle Wirkung des Opfers Christi in der activen Ausübung des Priesterrechtes vor Gott der Art anschaulich gemacht wird, daß die reinigende Wirkung desselben vorausgesetzt ist (10, 22; 7, 19; 4, 16). Nach diesen Umständen ist also die Reihenfolge der Begriffe Rechtfertigung (Sündenvergebung) und Versöhnung durch diejenigen neutestamentlichen Auctoritäten begründet, welche bisher in der kirchlichen Lehrbildung am meisten maaßgebend gewesen sind.

28. Im mosaischen Opferritual wird als eine unumgängliche Bedingung der Wohlgefälligkeit der Opfer für Gott die Fehllosigkeit der Gaben geltend gemacht, welche in statutarischen Merkmalen namentlich der Opferthiere erkannt wird. Indem nun diese Bedingung auch für das Opfer Christi in Betracht kommt, wird natürlich die sittliche Vollkommenheit, daß er von keiner Sünde in sich Erfahrung gemacht hat, daß er gerecht war, in Anschlag gebracht (1 Petr. 3, 18; 2 Kor. 5, 21). Aber an der Hand dieser Analogie ergiebt sich vielmehr nicht blos die höhere und specifischere Wirkungskraft, welche dem Opfer Christi vor den Thieropfern beiwohnt, sondern zugleich ergiebt sich, daß der Vorgang neben der Analogie eine tiefe Verschiedenartigkeit von den Vorbildern einnimmt. Das Leiden am Kreuz und was sonst mit demselben zusammengefaßt wird, um die Vorstellung vom Opfer Christi auszufüllen, ist nämlich kein Menschenopfer im Sinne irgend einer rituellen Institution. Sowie das mosaische Ritual den Gedanken der Möglichkeit eines solchen Opfergegenstandes ausschließt, so wird sein Gesichtskreis schon dadurch überschritten, daß Christus als Opfer zugleich Priester oder zugleich der Träger der das Opfer annehmenden Gnade Gottes ist (Röm. 5, 15). Nach heidnischem Gebrauch von Menschenopfern ist aber sein Leiden und Tod nicht zu beurtheilen, sowohl weil den Menschen, die an ihm die Todesstrafe vollzogen, die Absicht eines Opfers völlig fern lag, als weil gerade der heidnische Vertreter der Gewaltübung gegen Christus Zeuge seiner Unschuld ist, während nur solche Menschen zu Opfern im Sinne des Heiden-

thums bestimmt werden, die als Verbrecher ohnehin den Tod verdient haben. Die christliche Vorstellung von dem Opfer, das in dem Tode Jesu stattgefunden hat, hängt also an der Fehllosigkeit seines Lebens nur unter den zwei Bedingungen, daß dieselbe sittlicher Art ist, und daß mit ihr die Absicht Jesu zusammentrifft, dieses Leben, der erkannten Fügung Gottes gemäß, zum Vortheile der Menschen dem Vater auch im Leiden und Sterben hinzugeben. Demnach ist der im Hebräerbrief explicirte Gedanke von der priesterlichen Function Christi sowohl im Einklang mit den eigenen Aeußerungen Christi, als auch die unumgängliche Bedingung für die vollständige Auffassung der apostolischen Anerkennung Christi als des Opfers zum Besten der Gläubigen. Der Verfasser des Hebräerbriefes ist es nun auch, welcher in voller Absichtlichkeit den Gegensatz des objectiven Werthes Christi und der Opferthiere an der entgegengesetzten Art der Wirkung der verglichenen Opfer zur Anschauung bringt; aber es ist charakteristisch, daß ihm dies nur gelingt, indem er die Identität des Opfersubjects mit dem Opferobject in der Person Christi ausspricht. Es ist der Satz Cap. 9, 13, 14: *εἰ γὰρ τὸ αἷμα ταύρων καὶ τράγων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.* Christus ist als Opferobject fehllos; dadurch ist seine formelle Gleichartigkeit mit den Opferthieren bezeichnet. Aber die Wirkung des Opfers Christi erstreckt sich auf die Reinigung der Gewissen von den dem lebendigen Gott zuwiderlaufenden, todten, sündhaften Werken, während die Wirkung der gesetzlichen Opfer nur bis zur Herstellung der Reinheit des Fleisches reicht. Hierin hat der Verfasser des Hebräerbriefes den Unterschied des Sündenbewußtseins, welches die mosaische Opferinstitution und dessen, welches die Stiftung des neuen Bundes begleitet, mehr als vorhanden angedeutet, als deutlich und vollständig bezeichnet. Denn nach dem Unterschied des Sündenbewußtseins allein läßt sich die Abstufung der beiderseitigen Opfer vollständig bemessen. Nun darf man wohl gewiß sein, daß der Verfasser des Hebräerbriefes gerade für die gesetzlichen Sündopfer eine Berührung der mit unfreiwilliger Sünde (5, 2) belasteten Gewissen (10, 2. 3) nicht ausschließt.

Aber indem er auf seinem Standpunkte als Christ ihnen keinen andern eigenthümlichen Erfolg nachsagen kann, als daß durch sie die Sünden immer wieder in Erinnerung gebracht werden, so beschränkt er die Wirkung derselben auf diejenige rituelle Reinheit, welche in der Absicht des ihnen relativ gleichartigen Ritus zur Reinigung derjenigen liegt, welche sich durch Berührung einer Leiche befleckt haben. Dem Erfolge nach dienen also die gesetzlichen Opfer auch nur dazu, die Unreinheit des Leibes zu heben, insoweit solche durch das Gesetz constatirt war; der Erfolg des Opfers Christi tritt aber für das Sündenbewußtsein ein, welchem entgegenzuwirken jene Opfer vergeblich unternommen wurden [23]).

Nun hängt aber die Wirkung des Opfers Christi nicht sowohl von seiner objectiven Fehllosigkeit, als vielmehr davon ab, daß er durch ewigen Geist sich selbst dargebracht hat. Das Blut der Thieropfer wirkt eine Heiligung zur Reinheit des Fleisches, *διὰ ψυχὴν πρόςκαιρον* — wie man zur Ausführung der Parallele im Geiste des Rituals zu ergänzen hat — weil die Seele im Blute ist, die vergängliche Seele aber auch nur eine Wirkung auf das Fleisch, als das vergängliche Element am Menschen, vermitteln kann. Nun heißt es im folgenden Satze nicht, daß das Blut Christi die Reinigung der Gewissen vermittele *διὰ πνεῦμα αἰώνιον*, wegen des ewigen Geistes, der in dem Blute wäre. Und zwar wird dies deswegen nicht ausgesprochen, sowohl weil dem Geiste keine nähere Beziehung zum Blute vindicirt werden konnte, als auch weil der Werth dieses Opfers in seiner gegenständlichen Art nur so beruht, daß die persönliche Freiheit der Selbstdarbringung mit eingerechnet wird. Christus ist nicht als Sache, sondern als Person Opfer; als solche ist er aber auch Priester; das, was er darbringt, wird also vollständig und eigenthümlich dargestellt, indem gesagt wird, wie er sich dargebracht hat. Deshalb wird die hier vorliegende Aussage gebildet; deshalb wird *πνεῦμα αἰώνιον* nicht als die Werthbestimmung des Dargebrachten, sondern als die Artbestimmung des Darbringens seiner selbst eingeführt; deshalb endlich wird auch an anderen Stellen des Briefes (4, 15; 7, 26. 27) die Sündlosigkeit Christi bei der Bezeichnung

---

23) Dieser Gedanke findet auch Act. 13, 38. 39 Ausdruck, da dem Zusammenhange gemäß das Gesetz als das mosaische Opferinstitut verstanden werden muß.

seiner Hohenpriesterwürde hervorgehoben. Der vorliegende Ausdruck ist nun weder gleich dem objectiven πνεῦμα ἅγιον, wodurch die Person Christi nach ihrer göttlichen Herkunft bezeichnet würde, noch ist er an dieser Stelle blos Angabe des Motives der Selbstdarbringung. Vielmehr ist πνεῦμα Ausdruck für das menschliche Personleben (12, 9. 23); dieses aber ist in Christus αἰώνιον, weil er vor der Welt von Gott zum Herrn aller Dinge bestimmt ist (1, 2), und sofern die Erhebung zur Rechten Gottes in diesen Gedanken eingeschlossen ist. Indem aber ferner diese Art seines Personlebens nicht blos das Motiv seiner Selbstdarbringung, sondern den durchgehenden Charakter dieses Handelns bildet, so ist darauf zu halten, daß hiermit auf die sittliche Vermittelung zwischen der Leistung Christi und seiner persönlichen Bestimmung und Anlage, also auf den Berufsgehorsam hingewiesen ist, den der Verfasser des Hebräerbriefes (5, 8) als die Bedingung der eigenen Vollendung Christi anerkennt. Der Berufsgehorsam ist ja natürlich der positive Kern der Anschauung von Christi Fehllosigkeit oder Sündlosigkeit; indem aber Christus durch diese Art seines ganzen Lebens sich zum erhabeneren Gegenbild der rituell fehllosen Opferthiere eignet, wie dies der Verfasser 10, 5—10 in Anlehnung an Psalm 40 ausdrücklich erörtert, so ist jene active Function natürlich vor Allem die Bürgschaft dafür, daß er in richtiger Erkenntniß der Fügung Gottes sich selbst als Opfer bestimmt hat, um die Seinigen dadurch zu Gott zu führen.

Die Analyse des Satzes aus dem Briefe an die Hebräer hat auf Ideen geführt, welche auch bei Petrus und bei Paulus den Maaßstab für die Wirkungen des Opfers Christi bilden. Denn indem Christus (1 Petr. 1, 18—21) als das Mittel der Erlösung aus dem nichtigen Wandel mit dem Passahopfer verglichen und indem der Werth seines Blutes zunächst auf seine Vergleichbarkeit mit der Fehllosigkeit des Lammes, also indirect auf seine Sündlosigkeit begründet wird, so erstreckt sich der Blick des Petrus zugleich auf den Gegensatz der Person Christi gegen Vergängliches, welches wie Gold und Silber Mittel einer Erlösung sein könnte. Nämlich die Unvergänglichkeit Christi, als des von Gott vor Erschaffung der Welt Vorherbestimmten und zu göttlicher Würde Erhobenen, bestimmt den Werth seines Blutes in einer über die Fehllosigkeit hinausgehenden Weise, und giebt den Gesichtspunkt an, welchem gemäß das Opfer dieser Person die

constitutive sittliche Wirkung zur Erlösung der Gläubigen von dem nichtigen Lebenswandel haben konnte.

Paulus hat den Gedanken des Gehorsams Christi zwar nicht in directe Verbindung mit der Anschauung von seinem Opfer gebracht; aber wie er jenen Gedanken in Uebereinstimmung mit dem Verfasser des Hebräerbriefes (5, 8) zur Erklärung der himmlischen Vollendung Christi verwendet (Phil. 2, 8—11), so bezeichnet er den Gehorsam Christi doch auch als das Mittel für die Rechtfertigung der Vielen: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* (Röm. 5, 19), — nennt ihn also in demselben Verhältniß, in welchem sonst das Opfer Christi erwähnt wird. Wie nun aber jener Satz in die Reihe der Antithesen zwischen dem zweiten und dem ersten Adam gehört, so ist es nothwendig, aus den vorhergehenden Sätzen die Ergänzung für den angeführten Ausspruch zu ziehen, wenn dessen Inhalt vollständig erhoben werden soll. Der Uebertretung Adams steht zunächst nicht der Gehorsam Christi gegenüber, sondern das Gnadengeschenk Gottes, welches vermittelt ist durch die Gnade des Menschen Christus (V. 15). Dieses Gnadengeschenk aber gereicht auf Anlaß der vielen Uebertretungen zur Verwirklichung von Gerechtigkeit, nämlich an den Gläubigen (V. 16). Aber der Grund hievon ist vielmehr die persönliche Verwirklichung von Gerechtigkeit in Christus, welche der Uebertretung Adams gegenübergestellt und auf die *δικαίωσις*[24]) aller Menschen bezogen wird (V. 18). Endlich wird der Gehorsam Christi zum Zweck der Rechtfertigung dem der Uebertretung zu Grunde liegenden Ungehorsam Adams gegenübergestellt (V. 19). Diese Gedankenreihe legt nun die Elemente auseinander, welche in der von Paulus Röm. 3, 25. 26 vorgezeichneten Anschauung symbolisch zusammengefaßt sind. Der Stellung Christi als *ἱλαστήριον* entspricht die *χάρις τοῦ ἀνθρώπου Ἰ. Χρ.*, dem *αἷμα* entspricht als werthgebender Grund die *ὑπακοὴ τοῦ ἑνός*. Jedes Sündopfer erstrebt ein göttliches Rechtfertigungsurtheil; aber sofern dasselbe als Folge des Opfers angeeignet wird, so ist doch zu beachten, daß die priesterlichen Opferhandlungen nur als Bedingung gelten können, unter welcher die in der Kapporeth symbolisirte Gnade Gottes zu jenem Zwecke wirk-

---

24) *Δικαίωσις ζωῆς* bedeutet die Rechtfertigung, sofern sie das Leben (V. 17) zur Folge hat. Vgl. Röm. 8, 10; 1, 17.

sam ist. So haftet auch nach der Anschauung des Paulus das *δικαίωμα*, die verwirklichte Gerechtigkeit der Gläubigen, an dem *χάρισμα*, dieses aber ist *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἀνθρώπου Ἰ. Χρ.* Also die Ausstattung des Menschen Jesus mit der göttlichen Gnade ist der eigentliche wirksame Grund des an ihn geknüpften *δικαίωμα* — ein neuer Erkenntnißgrund für meine Auslegung von *ἱλαστήριον* —; die Opferqualität Christi ist die Bedingung, unter der die Wirksamkeit der göttlichen Gnade in Christus zur Rechtfertigung der Gläubigen gereicht. Die Opferqualität aber, wenn sie auch regelmäßig an der Blutvergießung am eigenen Leibe wahrgenommen wird, hängt doch im tiefern Grunde sowohl davon ab, daß Christus freiwillig sich zum Opfer bestimmt hat, als davon, daß er von Gott dazu bestimmt ist. Das letztere entspricht zunächst dem Umstande, daß auch die Opfer im Alten Testament nur als von Gott geordnete zweckmäßig sind, ferner aber gehört die göttliche Anordnung dazu, damit die Freiwilligkeit Christi nicht als Willkür, sondern in Congruenz mit göttlichem Berufe erscheine. Der die sittliche Freiheit realisirende Gehorsam gegen den von Gott verliehenen Beruf und in allen Consequenzen desselben qualificirt also Christus zu dem Opfer; die Eigenthümlichkeit seiner Person hingegen, daß er als Mensch Träger der göttlichen Gnade, als Mensch das Ebenbild Gottes ist, gewährleistet, unter der Bedingung seines bis in den Tod erprobten Gehorsams, die Rechtfertigung der Gläubigen. Indem in dieser Formel der Gedanke gefunden ist, den Paulus in der Stelle des Römerbriefes symbolisch andeutet, so wird hiemit die Opferqualität Christi in dieselbe Richtung gestellt, in welcher Jesus bei Johannes (4, 34; vgl. 10, 17. 18) sein ganzes Leben beurtheilt: *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.* Denn in dem Worte *θέλημα* handelt es sich nicht um das allgemeine sittliche Gesetz, sondern um die besondere für Christus geltende Berufsbestimmung, sowie das Wort im Neuen Testament stets entweder das besondere Verhängniß Gottes, oder die im einzelnen Moment geltende Pflichtzumuthung bezeichnet. Hierin giebt sich zu erkennen, wie weit doch die Opfervorstellung hinter dem Reichthum und der Eigenthümlichkeit der Lebensbestimmung Christi zurückbleibt, welche gemeint ist, indem sein Sterben unter das Bild eines Opfers gestellt wird. Indem Christus gemäß seinem erkannten sittlichen Berufe in dem

Dienste Gottes auch sein Leben bereitwillig aufgiebt, so ist er etwas ganz anderes als die Sachen, welche man nach statutarischer Symbolik Gott übergiebt, um unter dieser Bedingung sich der im Bunde garantirten Angehörigkeit zu Gott gewiß zu machen. Nichts desto weniger dient gerade die Opferidee dazu, die religiöse Beziehung der sittlichen Berufserfüllung Christi einzuprägen. Wie wichtig diese Auffassung der geschichtlichen Erscheinung Christi unter allen Umständen ist, kann man an der Vergleichung mit der Idee erkennen, welche im sechsten Capitel des Römerbriefes ausgeführt ist. Denn es ist doch nur eine sehr unvollständige und zufällige Betrachtung des Todes Christi, daß er durch denselben außer Beziehung zu der ihn berührenden Sünde der Menschen getreten ist. Sollte die gesammte Anschauung des Paulus an diesem negativen Urtheil hängen, so würde sein Gedankenkreis an Werth hinter den anderen Männern des Neuen Testaments zurücktreten. Hingegen hat die Wechselbeziehung zwischen dem 3. und dem 5. Capitel des Römerbriefes einen neuen Grund dagegen an die Hand gegeben, bei der Erklärung des 3. Capitels das sechste zu Grunde zu legen.

Beruht die Opferqualität Christi in seinem Berufsgehorsam, und ist sein bereitwilliges Sterben gemäß der Fügung und im Dienste Gottes die letzte und entscheidendste Probe für jene Richtung seines persönlichen Lebens, so ruft die Beurtheilung Christi als Opfer eine in sich geschlossene ethische Ansicht von seiner Person hervor. Sofern aber von Christus die Wirkung der Sündenvergebung abgeleitet wird, wird die Sünde keineswegs als die geschlossene Eigenthümlichkeit des menschlichen Geschlechtes mit ihm contrastirt. Vielmehr bezieht sich die Vergebung oder die Nichtanrechnung im Sprachgebrauche aller Männer des Neuen Testaments auf die Mehrheit der Verfehlungen und Uebertretungen, welche in der Form der einzelnen Handlung vorgestellt werden. Hiefür zeugen 2 Kor. 5, 19; Röm. 4, 7; Kol. 1, 14; 2, 13; Eph. 1, 7; Hebr. 1, 3; 2, 17; 9, 14; 1 Joh. 2, 2; 3, 5; 4, 10; Act. 13, 38. 39. Auch Hebr. 9, 26 ist in der Formel *ἀθέτησις ἁμαρτίας* die Einheit nur im unbestimmten Sinne zu verstehen, also der Mehrheit gleichbedeutend. Diese Beobachtung trifft auch die Stellen, welche nach dem Typus des Passahopfers eine Befreiung von der Sünde aussagen (Apok. 1, 5; Tit. 2, 14), und 1 Petr. 1, 18 ist die Sünde zwar als die Einheit des nichtigen Lebens-

wandels, aber doch eben als Zusammenfassung aller activen Sünden vorgestellt. In der Relation zum Begriff der καταλλαγή ist freilich die strengere Auffassung der Sünde als der Feindschaft gegen Gott nachgewiesen worden, aber auch dieser Begriff hat das active Gepräge und ist durch die Anschauung der einzelnen Handlungen ausgefüllt. Sollte also Paulus die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes in irgend einer Art von dem Stammvater ableiten, so ist hiemit festgestellt, daß er diesen Gedanken nicht in Beziehung zu der im Opfer Christi begründeten Sündenvergebung gesetzt hat. Er hat vielmehr in der Erörterung über die Sünde Adams ausgesprochen, daß die Vielheit der Uebertretungen den Anlaß zum Rechtfertigungsurtheil gegeben habe (Röm. 5, 16), hat also hiedurch ausgeschlossen, daß er eine unmittelbare Beziehung dieses Urtheils auf die adamitische Sünde, oder die Macht derselben über das Geschlecht gedacht hat.

Endlich ist auch nur eine Collectiveinheit von Sünde gedacht, indem dieselbe mit dem Prädicat ἄγνοια als solche bezeichnet wird, welche ihrer Art nach überhaupt Vergebung finden kann (1 Petr. 1, 14; Eph. 4, 18; Act. 17, 30; 1 Tim. 1, 13). Diese Bezeichnung der Sünde schließt keineswegs eine ernste Beurtheilung des Gesammtzustandes aus, denn im Epheserbrief wird Verstockung des Herzens und Abstumpfung des Gewissens in die ἄγνοια direct eingerechnet. Aber indem die Sündhaftigkeit als Unwissenheit beurtheilt wird, soll sie nach der Regel Num. 15, 27—31, welche auch Hebr. 5, 2; 9, 7 anklingt, auf denjenigen Grad taxirt werden, in welchem die moralische Disposition zum Empfang der Vergebung erhalten ist (s. o. S. 38). Oder die Sünde, welche der Sündenvergebung durch Christus als correlat gedacht wird, wird nicht definitiv als zornwürdig geachtet (S. 150). Wenn man meinen sollte, daß die wenigen isolirten Erwähnungen der ἄγνοια eine zu schwache Stütze für diese Entscheidung abgeben, so will ich zunächst daran erinnern, daß Jesus (Lc. 23, 34) die göttliche Vergebung für die untergeordneten Werkzeuge seiner Kreuzigung damit motivirt, daß sie nicht wissen, was sie thun, und daß Petrus (Act. 3, 17—19) diesen Gesichtspunkt auch zu Gunsten der israelitischen Volkshäupter geltend macht, die Jesus getödtet haben, indem er sie zur Sinnesänderung auffordert. Ferner darf ich hinzufügen, daß die aus dem mosaischen Gesetze angeführte Abstufung in der Beurtheilung der Sünde nicht blos

in den Aussprüchen Jesu (S. 38) gilt, sondern auch bei allen Schriftstellern des Neuen Testaments sich wiederholt. Den Sünden, welche vergeben werden, setzt Jesus die eine Sünde entgegen, welche keine Vergebung findet, die Schmähung des heiligen Geistes (Mc. 3, 28—30). Wo er ferner Vergebung ausspricht oder erbeten wissen will, sind es immer Thatsünden in der Mehrheit (Mc. 2, 5. 10; Lc. 7, 47—49; Mc. 11, 25. 26; Lc. 11, 4; Mt. 6, 12—15), hingegen wo die *ἀνομία* den Charakter des Handelns bildet, ist sie ohne Weiteres verurtheilt (Mt. 7, 23; 13, 41; 23, 28). Mit den Prädicaten *ἁμαρτωλός, νεκρός, ἀπολωλώς* beurtheilt Jesus bald einen solchen persönlichen Sündenstand, bei welchem *μετάνοια* möglich ist (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13), bald einen solchen, bei welchem die Erwartung der Bekehrung ausgeschlossen ist, weil das Merkmal des Ehebruches, d. h. des Bundbruches und der Zornwürdigkeit dabei obwaltet (Mc. 8, 38; Mt. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4). Die Rettung, welche Jesus durch die Berufung in seine Gemeinde ausübt, gilt solchen, welche als zerstreut und verloren vorgestellt werden (Mt. 10, 6; 23, 37; 18, 11—14; Lc. 15, 4—10; 19, 10), nicht solchen, welche als verstockt angesehen werden müßten. In derselben Abstufung wird im Johanneischen Evangelium der Begriff des *κόσμος* behandelt. Abgesehen von den indifferenten Stellen (16, 21. 28; 17, 5. 24), welche die Gesammtheit des Geschaffenen bezeichnen, wird die Menschheit so genannt, sofern sie von Jesus gerettet wird (3, 16; 6, 33; 12, 47), andererseits sofern sie sich gegen die höchste Offenbarung des Guten im Ungehorsam und Unglauben verstockt hat (7, 7; 14, 17; 15, 18. 19; 16, 20. 33; 17, 9. 25). Die Herrschaft des Teufels über die Welt darf blos auf dieses letztere Gebiet bezogen werden (12, 31; 14, 30; 10, 11), da die Juden nur deshalb Kinder desselben sind, sofern sie Jesus den Glauben verweigern (8, 38. 44. 45). Wenn die Sünde erst dadurch vollständig wird, daß man wie die Pharisäer mit geöffneten Augen sich gegen Jesus entscheidet (9, 41; 15, 22—24), so kommt die Mehrheit der Sünden, welche den Juden den Tod zuziehen wird (8, 21. 24), darauf hinaus, daß sie die Sünde ausüben (V. 34), welche ihnen den Charakter des Knechtes verleiht, der im Hause des Vaters kein Heimathsrecht hat, einen Charakter, von welchem Jesus vergeblich versucht sie zu befreien, weil sie zugleich Kinder

des Teufels sind (V. 35—38). Demgemäß unterliegt man dem Verhängniß des göttlichen Zornes (3, 36) erst dadurch, daß man sich im Ungehorsam gegen Jesus fixirt (S. 152). Ganz übereinstimmend bestimmt Petrus die Sünde, von welcher die Gläubigen erlöst sind, zugleich als Unwissenheit und als Umherirren, wie es bei verlorenen Schafen der Fall ist (1, 14; 2, 25), hingegen setzt er den Ungehorsam, welcher die Verdammniß erfährt, lediglich in die entschiedene Nichtanerkennung der Offenbarung in Christus (2, 7. 8; 4, 17). Der Verfasser des Hebräerbriefes legt der Sünde, welche Christus als Hoherpriester durch sein Sündopfer beseitigt, dadurch den Charakter der Unwissenheit bei, daß er denselben für die vorbildlichen Opfer des Alten Testaments in Erinnerung bringt (5, 2; 9, 7), und indem er zugleich die Unstatthaftigkeit eines Sündopfers für den Fall ausspricht, daß ein Abfall von Christus vollzogen wird, welcher als Bundesbruch dem Zorne Gottes unterliegen würde (10, 26. 27; 6, 4—8). Jakobus richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf die Erlösung und ihre Bedingungen, sondern beurtheilt bestimmte Zustände in christlichen Gemeinden. Aber indem er nun vorschreibt, daß man seine Uebertretungen einem Gemeindegenossen bekennen solle, um durch dessen Gebet Heilung zu gewinnen (5, 16), so wird dieser Fall ohne Zweifel durch die folgende Belehrung (V. 19. 20) beleuchtet. Denn sofern Jemand einen Sünder auf den rechten Weg zurückführt, wird dessen Zustand als ein Abirren von der Wahrheit, als ein irriger Weg bezeichnet, d. h. die Sünde wird gemäß dem Erfolge der Bekehrung als die nicht vollständige Sünde beurtheilt. Damit scheint nun im Widerspruch zu stehen, daß er Cap. 4 wegen der Streitigkeiten, welche unter seinen Lesern herrschen, sie mit dem Titel Ehebrecher anredet, also ihnen Bundbruch zuschreibt, und sie doch zur Bekehrung auffordert. Denn jene Anrede richtet sich danach, daß den Lesern die volle Erkenntniß davon imputirt wird, daß die Freundschaft zur Welt Feindschaft gegen Gott sei, weil die Frage *οὐκ οἴδατε* hier wie überall (1 Kor. 3, 16; 5, 6; 6, 9. 16. 19) bejahende Antwort erwartet. Allein Jakobus läßt sogleich die mildere Voraussetzung eintreten, daß die Leser sich die Bedeutung der Schrift nicht klar machen, welche den Neid und den göttlichen Geist für unvereinbar erklärt, und zugleich die göttliche Verwerfung des Uebermuthes wie die göttliche Billigung des Gemeinsinns bezeugt.

Unter dieser Voraussetzung einer mangelhaften Ueberlegung darüber, daß das eigennützige Treiben von Gott verurtheilt ist, wird nun die Aufforderung zum Gehorsam gegen Gott und zur Sinnesänderung ausgesprochen; ähnlich wie bei Paulus und im Hebräerbrief (S. 138) die Scheu obwaltet, den Christen kategorisch eine solche Sündhaftigkeit zu imputiren, welche den rettungslosen Abfall von dem Heile in Christus in sich schlösse. Die gleiche Abstufung wie Jakobus macht Johannes im ersten Briefe (5, 16) geltend, indem er die Fürbitte um Vergebung der Sünde eines Andern nur dann eintreten läßt, wenn sie nicht als Todsünde zu achten ist, da für letztere keine Fürbitte unternommen werden soll. Was endlich Paulus betrifft, so ist die Abstufung zwischen der Sünde der nachher Erlösten und der gegen Christus zu Stande gekommenen ἀπείθεια im Briefe an die Epheser unverkennbar geltend (4, 18; 2, 2). Die jetzt Gläubigen haben in ihrem frühern Wandel nach den Begierden des Fleisches, worin sie als Kinder des Zornes nach hypothetischem Urtheil denen gleich waren, welche jetzt als Söhne des Ungehorsams das Wirken des Teufels in sich erfahren, doch nur in einer äußern Gemeinschaft mit dieser Art von Menschen gestanden, sofern sie jetzt aus ihrem sündhaften Todeszustand durch ihre Theilnahme an der Auferweckung Christi eximirt sind. Man findet aber eine so deutliche Abgränzung in den älteren Briefen des Apostels nicht ausgedrückt, und dieser Abstand könnte zur Verstärkung der Gründe dienen, an der Aechtheit des sogenannten Briefes an die Epheser zu zweifeln. Denn namentlich der Römerbrief enthält verschiedene Data, welche dem allgemeinen Sündenstande, auch sofern er als Object der Erlösung vorgestellt wird, ein viel schwereres Gewicht zu verleihen scheinen, als welches dem Begriff der ἄγνοια entspricht. Nicht nur die Schilderung des Heidenthums im ersten Capitel hat ein anderes Ansehen, sondern auch die Beschreibung der von Adam her die Menschheit umspannenden Sündenmacht im fünften Capitel scheint kaum auf eine Ergänzung durch die fragliche Unterscheidung zwischen Unwissenheit und specifischem Ungehorsam angelegt zu sein. Nichts desto weniger darf man diesen ersten Eindrücken nicht unbehinderten Raum geben. Ist doch 1, 21. 22 die Entstehung des Heidenthums auf die Form zielloser Gedanken, auf die Verfinsterung des Herzens durch Unvernunft, auf die Bethörung durch eingebildete Weisheit, also auf Unwissen-

heit, freilich auf verschuldete Unwissenheit zurückgeführt, und das active Hervortreten der Sünde im Leben des Einzelnen wird ebenfalls einerseits durch die Unkenntniß der bei dem Beginne des sittlichen Bewußtseins vorgefundenen Sündenmacht, dann aber durch die Täuschung erklärt, welche dieselbe auf das Subject ausübt (7, 7—11). Auf diesen zwei bedeutsamsten Punkten also bezeichnet Paulus doch die Unwissenheit als das Element der gemeinsamen wie der individuellen Sünde. Umgekehrt spricht er auch im Briefe an die Kolosser (3, 5—7) den Gedanken des Epheserbriefes aus, daß wegen gewisser Laster der Zorn Gottes die Söhne des Ungehorsams treffen wird, in deren Mitte die angeredeten Heidenchristen gewandelt haben, als sie in denselben Lastern lebten; d. h. die frühere Gemeinschaft der jetzt Bekehrten und der jetzt Verstockten in denselben Sünden war nur eine äußerliche, räumliche, nicht eine innerliche Gemeinschaft der Art. Also entzieht sich auch Paulus nicht der Anerkennung, daß die Sünde, sofern sie Object der Erlösung ist, als Unwissenheit sich von dem formalen Ungehorsam unterscheidet, zu welchem sich die Sünde theils durch die Entscheidung gegen Christus, theils durch die Ablehnung der Besserung steigert[25]). Was in der Anschauung von der Erlösung mit einander in Beziehung gesetzt wird, ist also nicht das absolut Gute in einer substantiellen oder passiven Form und ein absolut Böses gleicher Art; sondern das Gute in der activen Form des im Berufsgehorsam sich vollendenden persönlichen Trägers der göttlichen Liebe, und das Böse ebenfalls in der activen Form der Uebertretungen, weiterhin der persönlichen Abwendung vom Zwecke Gottes, zugleich aber in dem Grade der Unwissenheit, welcher dafür bürgt, daß die Sünde in ihrer Art als Feindschaft gegen Gott ebenso wenig vollendet ist, als sie von der Kenntniß des vollendeten Guten begleitet war.

29. Neben den Aussprüchen über den Heilswerth des Todes Christi, welche nach dem Schema der Opfervorstellung bemessen

---

[25]) Ich habe diese für die Versöhnungslehre so wichtige Distinction zuerst in dem Programm de ira dei (1859), dann in den Jahrbüchern für deutsche Theologie VIII. (1863) S. 512 geltend gemacht. Seitdem hat auch Hermann Plitt, Evangelische Glaubenslehre I. S. 424. 427 die gleiche Beobachtung ausgesprochen, daß die adamitische Sünde sühnbar ist, weil sie nach der Regel von Num. 15 den relativen Grad der Sünde einnimmt.

sind, finden sich in den apostolischen Briefen noch einige andere, welche formell indifferent gegen diese Anschauungsweise sind. Schon die Erwägung des im sechsten Capitel des Römerbriefes herrschenden Gesichtspunktes hat ergeben, daß Paulus zur Erklärung der innern Eigenthümlichkeit des einzelnen Gläubigen eine andere Beurtheilung des Todes Jesu ausüben konnte, als welche in der Anwendung der Opferidee enthalten ist (S. 224). Wieder eine andere Anschauung kommt Gal. 3, 13 zur Geltung, nämlich daß Jesus durch seinen Tod am Kreuze die Juden aus dem Fluche des Gesetzes losgekauft habe. Man hat freilich in der alten Theologie gerade hier den Schlüssel für die Opfervorstellung zu finden geglaubt; und der Kritiker Holsten (S. 48) verfährt nach demselben Vorurtheile. Aber die Umstände, welche den Sinn des Ausspruches bedingen, erlauben eine solche Annahme durchaus nicht. Der Satz bezieht sich nämlich nur auf die Juden unter den Gläubigen, und ist für uns Heidenchristen nur indirect bedeutsam, sofern der Tod Christi am Kreuze das Hinderniß unwirksam gemacht haben soll, welches die Einschiebung des mosaischen Gesetzes in die Heilsgeschichte der Vollziehung des Abrahamssegens der Rechtfertigung durch den Glauben an den Heiden bereitet hat. Nämlich gemäß V. 6—9 ist die an Abraham bewährte Rechtfertigung durch den Glauben von Gott im Voraus allen Völkern zugedacht; diese Verheißung, deren Erfüllung gemäß der Vorhersagung an Christus geknüpft ist, kann durch das nachträglich eingetretene Gesetz nicht ungültig gemacht worden sein (V. 15—18); daß dieses Gesetz aber auch nicht dem Zwecke jener Verheißung direct dient, ergiebt sich daraus, daß dasselbe auf Werke, nicht auf Glauben rechnet, und daß die Israeliten, weil sie die Regel der Werke nicht inne hielten, unter dem Fluche des Gesetzes gestanden haben, ein Zustand, welcher dem Abrahamssegen direct entgegengesetzt ist (V. 10—12). Nun hat aber Christus durch den Fluchtod, den er erfuhr, ohne ihn durch Uebertretung der Gebote des Gesetzes verdient zu haben, den Fluch des Gesetzes und damit die Geltung des Gesetzes von den Israeliten wie durch ein Aequivalent abgelöst, zugleich aber das Hinderniß aufgehoben, welches der Verbreitung des Abrahamssegens auf die Heiden entgegenstand (V. 13. 14). Es ist verschwiegen, aber es ist dem Zusammenhang gemäß zu ergänzen, daß auch die Juden, indem sie unter jener Voraussetzung an Christus glauben, den Abrahams-

segen empfangen haben; hingegen fehlt jede Andeutung des im Römerbrief ausgesprochenen Gedankens, daß der Segen der Rechtfertigung den Heiden und Juden in der Gemeinde durch den Opferwerth des Todes Christi sicher gestellt sei. Denn daß dieser eben nicht in V. 13 ausgedrückt ist, ergiebt sich nicht nur daraus, daß die Beziehung des Ausspruchs auf die Juden beschränkt ist, sondern auch daraus, daß die Sündlosigkeit oder die gesetzliche Correctheit Jesu als Bedingung neben der Erfahrung seines Todes, nicht aber sein Berufsgehorsam als der Grund seines Todes vorgestellt ist, ferner daraus, daß sein Tod in Beziehung nicht auf Gott, sondern auf den Fluch des Gesetzes gesetzt wird.

Diese Distinction ist jedoch der gewöhnlichen Auslegung des Abschnittes nicht geläufig. Man meint berechtigt zu sein, im Sinne des Paulus den Fluch des Gesetzes als den Fluch Gottes zu verstehen, weil Paulus im Römerbriefe das mosaische Gesetz als das Gesetz Gottes, als den entsprechenden Ausdruck seines Willens, als den Träger seines Geistes anerkennt (7, 14. 22. 25; 8, 7), und weil diese Sätze in die herkömmliche Dogmatik aufgenommen sind. Demgemäß spinnt man aus dem vorliegenden Ausspruch die Lehre von der Strafsatisfaction Christi heraus, wie sie der lutherischen und reformirten Orthodoxie eigen ist. Aber der Brief an die Galater enthält eine andere Vorstellung vom Verhältniß des mosaischen Gesetzes zu Gott, und diese ist maaßgebend für den Ausspruch 3, 13. Zunächst stelle ich fest, daß daselbst in dem Citat Deuteron. 21, 23, welches den Fluchwerth des Kreuzestodes bezeichnet, die Worte ὑπὸ ϑεοῦ, welche die LXX. bei ἐπικατάρατος haben, ausgelassen sind. Mag dieses absichtlich oder zufällig geschehen sein, so liegt an sich kein Grund in der Stelle selbst vor, daß im Sinne des Paulus die Worte ergänzt werden müßten; denn er spricht vorher vom Fluche des Gesetzes und nicht vom Fluche Gottes; und beides zu identificiren ist ein dogmatisches, aber kein exegetisches Urtheil. Ferner ist zu beachten, daß das Urtheil, das ganze jüdische Volk sei dem Fluche des Gesetzes verfallen, nach der Regel in V. 10 (Deut. 27, 26. LXX.) erfolgt. Diese aber weicht vom Urtext ab, welcher den Fluch auf den richtet, „welcher nicht (mit seiner Absicht) aufrecht erhält diese Worte des Gesetzes, um sie zu erfüllen." Hierdurch wird die Sünde mit erhobener Hand, nicht jede Versehenssünde dem Fluch unterworfen. In dem Citat aus den LXX. ist dieser

Vorbehalt verwischt, und jede Art der Uebertretung unter den Gesetzesfluch gestellt. Wie nun aber Paulus das mosaische Gesetz angesehen hat, indem er diese ganze Betrachtung niederschrieb, giebt V. 19. 20 zu erkennen: das mosaische Gesetz, welches den directen Zweck hat, Uebertretungen hervorzurufen (vergl. Römer 5, 20), ist eine Anordnung der Engel und keine directe Anordnung Gottes. Dazu dient das richtige Verständniß der aphoristischen Sätze in V. 20, welche allerdings ergänzt werden müssen, um überhaupt verstanden zu werden. Das Merkmal der Anordnung durch die Engel wird dem Gesetze beigelegt, indem zugleich Moses als der Mittler dabei genannt wird. V. 20 enthält nun den Obersatz und den Untersatz eines Schlusses, welcher durch die bezeichnete Thatsache veranlaßt ist, daß Moses bei der Gesetzgebung als Mittler wirksam war. Der Obersatz ist nur in einem negativen Urtheil ausgedrückt, und die Auslegung bewegt sich um die Entscheidung zwischen den zwei Möglichkeiten, nach welchen das negative Urtheil zum positiven ergänzt oder umgebildet wird. Wenn nämlich der Begriff des Mittlers nicht in Relation zu dem Begriff des Einen steht, so kann positiv entweder die Relation zur Zweiheit oder die zur Vielheit gedacht werden. Die meisten Versuche der Auslegung bewegen sich nun in jener Richtung, geleitet durch die biblischen Erwähnungen (Lev. 26, 46; Deut. 5, 5), daß Mose bei der Gesetzgebung zwischen Gott und den Israeliten gestanden habe. Hieraus ergiebt sich folgender Schluß: Der Mittler hat seinem Begriffe nach eine Beziehung nicht auf Einen, sondern auf Zwei, — Gott ist unbedingt der Eine, welcher keine Coordination eines Andern zuläßt, — also ist Moses nicht Mittler zwischen Gott und den Israeliten. Jedermann sieht, daß dieser Ertrag eines unrichtigen Satzes nicht von Paulus beabsichtigt sein kann, und daß er der Mühe nicht werth ist, welche die Ausleger in der Verfolgung dieser Möglichkeit verschwendet haben. Die andere Richtung ist von Schultheß, Schmieder, Schneckenburger, Hofmann, Vogel [26]) eingeschlagen worden, freilich ohne daß sie mit Ausnahme des Letzten consequent durchgeführt wäre. Ist die Relation des Begriffs des Mittlers die Vielheit, so kann als die dem Mittler Moses entsprechende Vielheit nur die der Engel in Betracht kommen, welche

---

[26]) Stud. und Kritiken 1865. S. 524—538.

das Gesetz verordnet haben. Der negative Satz in V. 20 wird also verständlich sein als die Kehrseite einer Reflexion, welche die Thatsache des Zusammentreffens der Vielheit der Engel und des Mittlers Moses bei der Gesetzgebung aus der positiven Relation des Begriffs des Mittlers zur Vielheit erklärt. Wo eine Vielheit rechtsgültig handeln will, bedarf sie eines Mandatars, und wo ein Mandatar wie Moses bei der Gesetzgebung auftritt, paßt dieser Umstand zu der Herkunft des Gesetzes von den Engeln. Ist nun ein Mandatar ein Bedürfniß für eine handelnde Vielheit, so ist er freilich kein Bedürfniß für das rechtsgültige Handeln eines Einzelnen. Also in dieser Beziehung paßt der Mittler seinem Begriff nach nicht zu dem Einen, — Gott aber ist Einer, — also paßt der Mittler nicht zu Gott. Nun aber ist ein Mittler in der Person des Mose bei der Gesetzgebung thätig gewesen, — ein Mittler gehört aber nicht zu Gott, da derselbe Einer ist, — also schließt das Eintreten des Mittlers bei der Gesetzgebung aus, daß das mosaische Gesetz von Gott her, oder mit ihm solidarisch ist. Bei dieser Ergänzung der kurzen Andeutungen ist nun die folgende Frage, ob das mosaische Gesetz im Widerspruch mit der göttlichen Verheißungsordnung sei, durchaus verständlich. Sie wird aber auch nur aufgeworfen, weil hinter dem Gesetze andere Mächte als wirksam gedacht werden, und nicht Gott, welcher die Ordnung der Verheißungen gewährleistet. Die verneinende Antwort stützt sich nämlich darauf, daß dem Gesetz nicht die gleiche Bestimmung wie der Verheißung beiwohnt, Leben zu vermitteln, sondern die V. 19 ausgesprochene Bestimmung, die Uebertretungen zu vermehren. Die Frage also, welche durch dieses Merkmal des Gesetzes verneint wird, war nicht durch die Rücksicht auf dasselbe hervorgerufen worden; sie ist also nur durch den Gegensatz zwischen den Gesetzengeln und Gott veranlaßt. Das Gesetz der Engel und die Verheißung Gottes würden im Widerspruch zu einander stehen, wenn jenes ebenso wie diese auf die Hervorbringung heilsmäßigen Lebens abzweckte. Nun zweckt aber das Gesetz auf die Unterwerfung der Menschen unter die Sünde ab, die göttliche Verheißung auf die Verleihung des Lebens. Dieser Gegensatz kann also nicht als Widerspruch erscheinen, vielmehr werden seine Glieder in dem Verhältniß der Ueber- und Unterordnung gedacht, so daß die Vermehrung der Uebertretungen des Gesetzes als Vorbereitung zur Erfüllung der Verheißung in Christus dient. Nichts

desto weniger dient das Gesetz, so lange es besteht, und so lange sein Fluch über die Juden gilt, auch als ein Hinderniß für jenen Zweck. Dieses Hinderniß aber hat Christus durch die Ableitung des Gesetzesfluches auf sich beseitigt; ein Satz, bei dessen Geltung vorausgesetzt ist, daß es dem Gesetze nicht darauf ankommt, ob sein Fluch die Schuldigen oder den Unschuldigen trifft, wenn er nur überhaupt an Jemand vollzogen wird.

Man ist gewohnt, die zuerst in den LXX. (Deut. 33, 2; Ps. 67, 18) auftretende apokryphe Einschiebung der Engel als Begleiter Gottes auf dem Sinai, aus welcher hier wie Hebr. 2, 2; Act. 7, 53 die Betheiligung derselben an der Gesetzgebung gefolgert ist, als eine einflußlose Notiz zu betrachten. Ich sehe auch voraus, daß diese Gewohnheit sich der Anerkennung des oben ausgeführten Ergebnisses widersetzen wird. Indessen bewährt sich dasselbe noch durch die Berücksichtigung einer andern Stelle im Brief an die Galater. Der Gedanke nämlich, welcher 3, 13 ausgesprochen war, kehrt 4, 4. 5 in unbestimmterer Haltung und in anderer Anwendung wieder. Die Loskaufung der Juden aus dem Fluche des Gesetzes kam zuerst so in Betracht, daß die Heiden den Abrahamssegen empfangen könnten. Demnächst hat die Loskaufung der dem Gesetze Unterworfenen den Zweck, daß die jüdischen Christen die Würde als Söhne Gottes, gleich dem Abrahamssegen, empfangen. Natürlich ist die Loskaufung in der zweiten Stelle durch die Beziehungen der ersten zu ergänzen. Nun folgt aber aus dem Zusammenhang am Anfange des 4. Cap., daß diejenigen, welche als *οἱ ὑπὸ νόμον* von Christus losgekauft sind, vorher als *δεδουλωμένοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bezeichnet werden. Hierin erscheint ein Zustand der Juden, welcher ihrer in Christus erreichten Bestimmung zu Söhnen Gottes zuwiderläuft, und nur daraus erklärt wird, daß ein Erbsohn, so lange er unmündig ist, unter Aufsehern steht, und sich von einem Knechte nicht unterscheidet, obgleich er der Herr ist. Hieraus folgt, daß die Unterordnung der Juden unter das mosaische Gesetz und die Knechtung derselben unter die „Weltelemente" gleichgeltende Bezeichnungen sind. Ferner darf vermuthet werden, daß unter dieser Größe Personen zu verstehen sind, weil sie den im Bilde auftretenden Aufsehern und Verwaltern entspricht. Diese Vermuthung wird auch Kol. 2, 8 durch die Stellung desselben Ausdrucks hervorgerufen; dort sind die Weltelemente die Auctoritäten

der essenischen Partei, welche Beschneidung, jüdische Feste und Speiseverbote den Heidenchristen auferlegen will. Die gleiche Combination springt Gal. 4, 8—10 in die Augen [27]), indem der Knechtsdienst gegen die „Weltelemente" in die Feier jüdischer Feste gesetzt wird. Ich finde es demnach nicht zweifelhaft, daß mit den „Weltelementen" die Engel bezeichnet sind, welche das Gesetz gegeben haben. Denn daß die Vorstellung der Engel an die Anschauung meteorologischer Erscheinungen angeknüpft ist, steht fest (Ps. 104, 4); diese Relation scheint auch noch im neuen Testamente an vielen Stellen durch, unbeschadet dessen, daß die Engel als persönliche Wesen vorgestellt werden; insbesondere aber sind die Gewittererscheinungen, welche die Offenbarung Gottes auf Sinai umgeben, der unverkennbare Anlaß zu der Einschiebung der Engel in die Gesetzgebung, um die es sich handelt. Dieselben werden nun Hebr. 12, 18. 19 als die Merkmale des kosmischen Charakters des alten Bundes den himmlischen Vertretern des neuen Bundes gegenübergestellt; ebenso ist Kol. 2, 20—3, 4 der Gegensatz zwischen den Weltelementen und Christus nach der Anschauung des Gegensatzes von niedrig und himmlisch berechnet. Man erkennt also, daß Paulus die Herkunft des Gesetzes von den Engeln so beurtheilt, daß dadurch der kosmische niedrige Charakter der mosaischen Gesetzgebung im Gegensatz zu der göttlichen Herkunft und dem himmlischen Ziele der Verheißungsordnung ausgedrückt werden soll. Daß er in letzter Instanz die Unterordnung auch des Gesetzes unter Gottes Leitung geläugnet hätte, kann man mit exegetischen Gründen nicht belegen und ist nicht wahrscheinlich; bedeutsam jedoch ist es, daß er diesen Gedanken nirgends ausspricht, sondern auch Röm. 5, 20 die Gesetz=

---

27) An dieser Stelle scheint mit den „Weltelementen" eine Auctoriät bezeichnet zu sein, welche die Leser als Heiden anerkannt hätten, und welcher sie sich durch den drohenden Rückfall ins Judenchristenthum wieder fügen würden. Es scheint also, als ob jener Ausdruck etwas im Heiden= und Judenthum Identisches bedeutete. Allein *πάλιν ἐπιστρέφειν* heißt nicht „zu früherer Lage zurückkehren", sondern „sich zum zweiten Male bekehren"; und in *οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε*, beziehen sich *πάλιν ἄνωθεν* „zum zweiten Mal von Neuem" nur auf *δουλεύειν*, nicht auf *οἷς*. Als Heiden hatten sie den eingebildeten Göttern Knechtsdienst geleistet; durch den Uebergang zum Judenchristenthum würden sie sich zu einem zweiten, neuen Knechtsdienst bestimmen, nämlich zu dem gegen die „Weltelemente".

gebung in einer neutralen Formel erwähnt. Daß er endlich im Römerbrief keinen Gebrauch von der ganzen Gedankenreihe macht, sondern daselbst das „Gesetz Gottes“ wieder mit Gottes Willen identificirt, kann die Richtigkeit der Beobachtungen nicht schmälern, welche an dem ältern Brief an die Galater und an dem jüngern Brief an die Kolosser gemacht werden mußten.

Allein der letztere bietet noch einige Züge dar, welche zur Vervollständigung der vorliegenden Anschauungen, wenn auch nicht zur Lösung aller Räthsel dienen. Die Abtragung des Gesetzesfluches durch den Kreuzestod Jesu hat im Galaterbrief den Sinn der Aufhebung des Gesetzes überhaupt. Paulus denkt nicht, wie die lutherischen und die reformirten Theologen, daß das Gesetz die doppelte Forderung seiner Erfüllung und zugleich der Strafvollziehung an die ungehorsamen Juden richtet. Die Aufhebung des Gesetzes knüpft er nun auch Kol. 2, 13—15 an die Thatsache des Todes Jesu. Aber hier beurtheilt er denselben nach der Opferidee, indem er die Erlassung der Uebertretungen der Juden durch Gott von der Kreuzigung Jesu ableitet. Dieser Act soll nun aber zugleich der Act der Aufhebung der Gesetzes sein. Denn dieses wird als der von den Uebertretern desselben ausgestellte Schuldbrief vorgestellt, als die gegen sie zeugende eigene Handschrift, welche, indem sie die Gebote als gültig anerkennt, auch die Schuld der Uebertretungen bezeugt. Die Erlassung der Schuld schließt die Auslöschung des Schulddocumentes in sich; ist das Gesetz für die Juden ein solches, so ist die Erlassung der Schuld im Kreuzesopfer Christi die Aufhebung des Gesetzes. Wie nun die Annagelung Christi zu der Blutvergießung dient, welche Kennzeichen seines Opfers ist, so macht Paulus in einer hinzugefügten Erläuterung die Beseitigung des Gesetzes in der Behauptung anschaulich, daß Gott dasselbe zugleich mit Christus an das Kreuz genagelt habe. Weiter fügt er aber hinzu, daß diese mit Schande behaftete Schaustellung des aufgehobenen Gesetzes zugleich ein Triumph Gottes über die Engelgewalten gewesen sei, die er ihrer Waffenrüstung entkleidet habe. Es mag auf sich beruhen, ob dies der Sinn des Satzes *ἀπεκδυσάμενος* ist, oder ob mit Hofmann die mediale Form des Participium zu betonen ist und der Sinn gewonnen werden muß, daß Gott sich der Umgebung der Engel (nach Deut. 33, 2; Ps. 67, 18. LXX.) entzogen hat, welche ihn an seiner freien Be-

wegung gehindert hätten. Jedenfalls kann man hiebei nur an die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* denken, an die Engel der Gesetzgebung, von welchen gerade die Essener in Kolossä die von ihnen vertretene asketische *θρησκεία* (2, 18. 23) ableiteten. Der Umstand, daß unsere theologische Lehre trotz aller absichtlichen Anlehnung an Paulus von diesen Enthüllungen sich Nichts aneignen kann, darf nicht darüber täuschen, daß diese Gedanken dem Paulus gerade ebenso nahe gehen, als irgend welche andere Aufstellungen über die Vorbereitung des christlichen Heils. Wenn es aber ein Interesse haben sollte, diese Andeutungen bei einer Lehre von den Engeln zu berücksichtigen, so muß man aus dieser Stelle die Vorstellung von einer Klasse von Engeln gewinnen, welche weder definitiv gut noch definitiv böse sind, welche in relativem Widerspruch gegen Gott stehen konnten, und welche eine gewaltsame Beugung unter Gottes Macht erfahren mußten. Wenn nun in demselben Brief (1, 20) die Absicht Christi dahin festgestellt wird, nicht blos sündige Menschen, sondern das All in die rechte Richtung auf sich und damit auf Gott zu bringen, wenn die Frieden schaffende Wirkung seines Opfers auch auf die himmlischen Wesen ausgedehnt wird, so kann der Leser des Briefes einen Erfolg dieser Absicht wohl in den Gesetzesengeln finden, welche, indem ihr Werk durch die Sündenvergebung an die Juden mit Schmach ungültig gemacht wurde, dadurch aus ihrer angemaßten Selbständigkeit in die Unterordnung unter Gott zurückgebracht worden sind. Die Möglichkeit solcher Abweichung ergiebt sich aber aus dem Ausspruche (Eph. 3, 10), daß die Engel im Himmel erst durch das faktische Bestehen der Gemeinde Christi die Einsicht in den ewigen Heilsplan Gottes gewonnen haben.

Dieser Excurs, welcher unternommen werden mußte, um die charakteristische Begrenzung des Ausspruches Gal. 3, 13 zu erläutern, dient nebenbei dazu, daß man erkennt, wie verschiedenartig Paulus zu verschiedenen Zeiten über das mosaische Gesetz geurtheilt hat. So wenig er absichtlich innerhalb desselben die Unterscheidung zwischen sittlichen und ceremonialen Geboten vorgenommen hat, welche erst in der heidenchristlichen Theologie des zweiten Jahrhunderts sich einstellt, so wenig läßt sich verkennen, daß er das mosaische Gesetz als Ganzes in den Briefen an die Galater und an die Kolosser nach dem vorherrschenden Eindruck der Ceremonialgebote als des dem Christenthume incongruenten Stoffes,

im Römerbrief nach dem vorherrschenden Eindruck des sittlichen Stoffes beurtheilt hat [28]). Damit hängt zusammen, daß er dort am Gesetz seine geschichtliche Beschränkung auf die Juden anerkennt, hier das sittliche Bewußtsein der Heiden ihm gleich setzt. Deshalb aber erklärt er dort das mosaische Gesetz für an sich incongruent mit dem Heilszweck des Lebens (Gal. 3, 21); hier gesteht er zu, daß das Gesetz an sich mit dieser Bestimmung versehen ist (Röm. 7, 10), fügt aber hinzu, daß es wegen der Sünde, die es überall hervorruft, zur Erreichung dieses Zweckes ungeeignet ist, wie es auch formell an seiner Buchstäblichkeit eine eigenthümliche Schranke hat (2 Kor. 3, 6—8). Dem entspricht es endlich, daß in jenen Briefen die Aufhebung des Gesetzes objectiv von dem Tode Christi, wenn auch nach abweichenden Rücksichten abhängig gemacht, hingegen Röm. 7, 4 der Umweg eingeschlagen wird, daß, indem die Gläubigen gemäß dem Tode Christi der Sünde gestorben sind, sie auch außer Verhältniß zu dem der Sünde correlaten Gesetze getreten sind. Dies Alles hängt mit der Abweichung zusammen, daß das Gesetz das eine Mal auf untergöttliche Auctorität zurückgeführt, das andere Mal als eine Form des allgemeinen, allen Menschen geltenden Willens Gottes aufgefaßt wird, welche nur nicht endgültig ist, wie die Verheißung, sondern nebenbei in die sündige Entwicklung der Menschheit eingeschoben ist, um den nähern Zweck der vollen Entwickelung der Sünde herbeizuführen (Röm. 5, 20. 21). Nur in dieser Bestimmung kommt die Beurtheilung des Gesetzes im Römerbrief mit der im Galaterbrief (3, 19) überein.

Der Ausspruch Gal. 3, 13 ist also bemessen nach derjenigen Beurtheilung des Gesetzes, welche nur durch einen apokryphischen Zusatz der LXX. hervorgerufen ist; er bezieht sich blos auf die Juden unter den Gläubigen; er führt eine Anschauung von Christus mit sich, in welcher sein gewaltsamer Tod und sein Gesetzesgehorsam äußerlich mit einander contrastirt werden, während unter der Opferidee sein freiwilliger Tod in Continuität mit seinem Berufsgehorsam dargestellt wird; er vermittelt endlich die den Juden heilsame Wirkung des Kreuzestodes Jesu durch die Vorstellung eines Aequivalentes für den Fluch des Gesetzes, dessen Möglichkeit nach keiner Regel berechnet werden kann. Diese Um-

---

28) Vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche S. 73.

stände setzen den religiösen Werth dieser Combination weit unter die Beurtheilung des Todes Christi nach der Opferidee herab. Und bei Paulus steht der Ausspruch so isolirt, daß selbst in dem nächstverwandten Gedankengange des Briefes an die Kolosser eine andere Combination an seine Stelle tritt. Endlich ist der ähnlich lautende Ausspruch: ἠγοράσθητε τιμῆς, welcher im ersten Briefe an die Korinther zweimal (6, 20; 7, 23) vorkommt, von einer ganz andern Beziehung. Allerdings scheint es sich hier sehr direct um Kaufen zu handeln, denn das Merkmal des Preises, der Lebensaufopferung Christi, ist hinzugefügt. Hofmann erläutert deshalb diesen Ausspruch, ebenso wie den vom Loskaufen aus dem Gesetzesfluche, durch die Formel, daß Christus „es sich etwas habe kosten lassen", um die bezeichnete Wirkung zu erzielen [29]. „Sich etwas kosten lassen" bedeutet meines Wissens die Anstrengung und Ausnutzung von Mitteln oder Kräften zur Erwerbung eines Eigenthums oder zur Erreichung eines Zweckes. Gegen diesen Gedanken ist jedoch der Ausspruch im Galaterbrief ganz indifferent, in welchem es blos auf die Aequivalenz des Fluchleidens Christi mit dem unterbliebenen Fluchleiden der Juden ankommt. In dem andern Ausspruch aber handelt es sich um die Anschauung des Werthes Christi, nicht um die Beurtheilung der Anstrengung oder Ausnutzung seiner Kräfte. Der Begriff des ἀγοράζειν hat hier beide Male seine deutliche Zweckbeziehung auf Gott. Die Christen sind nicht in ihrer eigenen Gewalt, denn sie sind theuer erkauft, sollen also zu Gottes Ehre auch an ihrem Leibe dienen; sie sind theuer erkauft, deshalb sollen sie nicht Knechte von Menschen werden. Daß die Gläubigen durch die Aufopferung Christi für Gott erworben sind, ist ein Gedanke, der anderwärts unter dem Gesichtspunkte des Bundesopfers vermittelt wird (S. 181), und man würde nicht anstehen, diesen Sinn auch hier geltend zu machen, wenn nicht die Relation des Preises den Begriff des Erwerbens zu dem des Kaufens schärfte. Allein wenn man das Bild deutlicher zu machen sucht durch Ergänzung des frühern

---

29) Die Quelle dieser Erklärung ist zwar nicht in der Bibel zu finden, aber in dem Liede von Justus Gesenius: „Wenn meine Sünden mich kränken". Daselbst kommt der Satz vor: „Daß mir nicht komme aus dem Sinn, wie viel es dich gekostet, daß ich erlöset bin." Für Hofmann gilt ja auch kein deutlicher Unterschied zwischen Theolog und Liederdichter (vgl. I. S. 570).

Besitzers der Gläubigen, der zugleich der Empfänger des Lebens Christi, und der von dem gegenwärtigen Eigenthümer, Gott, verschieden wäre, so bleibt man nicht nur von allen directen Fingerzeigen verlassen, sondern man geräth auch in die Gefahr, widerspruchsvolle Combinationen zu erfinden, welche dem Denken des Paulus ohne allen Zweifel fern liegen. Man kann deshalb nur bei dem Wortlaute stehen bleiben, und aus der praktischen Beziehung des Satzes feststellen, daß Paulus sagen will, die Gläubigen seien durch Christus Gottes Eigenthum geworden, und daß er diesem Gedanken die höchste Aufmerksamkeit gewinnen will, indem er den Werth Christi hervorhebt. So kommt das Bild vom Kaufen und vom Kaufpreis zu Stande, welches aber eben nur als Motiv der Stimmung und nicht als eine theoretische Auskunft aufgefaßt werden soll.

In ein ganz verschiedenes Gebiet der Anschauung weist der Gedanke, daß Christus durch sein Sterben die Macht des Todes vernichtet hat (2 Tim. 1, 10), oder ausführlicher, daß er durch den Tod denjenigen vernichten sollte, der die Gewalt über den Tod hat, nämlich den Teufel, und alle diejenigen befreien, welche durch Furcht vor dem Tode während ihres ganzen Lebens der Knechtschaft verhaftet waren (Hebr. 2, 14. 15). Auch diese Combination ist gegen die Opferidee indifferent, da der Todesact Christi in der Richtung auf das allgemeine Gesetz des Todes vorgestellt wird. Bleek hat freilich die Stelle des Hebräerbriefes so erklärt, daß, da Christus als Sühnopfer zur Tilgung der Sünde gestorben ist, der noch fortdauernde Tod für die Gläubigen nicht mehr als Sold der Sünden gelten könne, also die Furcht vor demselben habe aufhören müssen. Hiemit ist jedoch nur die zweite Wirkung des Todes Christi erklärt, nicht die erste, und jene ist gewiß nicht richtig erklärt, da die Befreiung von der Todesfurcht jedenfalls als die Folge der Vernichtung des Teufels und nicht etwa eine umgekehrte Reihe von Wirkungen gemeint ist. Es kommt für die Erklärung darauf an, daß man die Grundanschauung von Tod und Teufel gewinne, welche der Schriftsteller voraussetzt. Nun darf der Teufel als der Gewalthaber über den Tod deshalb gelten, weil er der beständige Urheber des Sündigens ist, dessen Folge der Tod ist (Weish. Sal. 2, 24; Röm. 5, 21). Die Herrschaft des Teufels und des Todes über die Menschen als Sünder ist sowohl unbeschränkt als gesetzmäßig.

Jede Herrschaft besteht aber nur solange ihre Gesetze innerhalb ihres Umfanges ausnahmslos gelten. Jede Festsetzung einer Ausnahme vom Gesetz innerhalb eines Reiches ist die Verneinung desselben, nicht blos in der Idee, sondern in der Wirklichkeit. Nun ist aber Christus in das Reich des Todes eingetreten, ohne das Gesetz dieses Reiches zu erfüllen, nämlich ohne gesündigt zu haben. Also ist diese Ausnahme in dem Todesreich die wirkliche Verneinung der in demselben gesetzlich herrschenden Macht. Die Bedeutung dieser Thatsache bewährt sich ferner in der Wirkung auf die bisherigen Unterthanen des Teufels, welche als solche durch die fortwährende Furcht vor dem Tode bezeichnet sind. Indem sie sich von demjenigen anziehen lassen, welcher die Ausnahme im Todesreiche bildet, und dem Gesetze des Todes nicht unterworfen ist, werden sie selbst von der Herrschaft, die sie fürchten, und deren Knechte sie waren, befreit. Demnach ist das Aufhören der Furcht vor dem Tode in den Gläubigen die Erscheinung des Sieges Christi über den Teufel. Denn die Auslassung des Pronomen bei *διὰ τοῦ θανάτου* muß so verstanden werden, daß Christus in seinem Sterben activ war, daß er in der freiwilligen Absicht des Sterbens ein Mittel gehandhabt hat, über das er mächtig war. Es ist also eine Eintragung, wenn Hofmann[30]) bei dieser Gelegenheit davon schreibt, daß Satan den Tod dem widerfahren ließ, den Gott dazu bestellt hatte, Urheber des Lebens zu sein. Von dem „Widerfahrniß" des Todes für Christus ist hier ebenso wenig die Rede, als von dem Kampfe mit dem Satan oder mit dem Zorne Gottes, den die mythenbildende Phantasie von Delitzsch in den bezeichneten Vorgang einschiebt. Besteht nun der reelle Erfolg der Bedingungen, unter denen Christus freiwillig in den Tod ging, in der Befreiung seiner Anhänger von der Furcht vor dem Tode als dem endgültigen Verhängniß, so berührt sich der Ausspruch des Hebräerbriefes am nächsten mit Christi eigener Rede Mc. 10, 45 (S. 88). Indessen ist der gleiche Erfolg beidemale verschieden motivirt, indem Jesus selbst nur weiß, daß er sein Leben an Gott, als den Herrn über Tod und Leben hingiebt, der Verfasser des Hebräerbriefes dagegen die Selbständigkeit des Todesreiches neben der Herrschaft Gottes annimmt, ohne ein Verhältniß jenes zu dieser

---

30) Schriftbeweis II, 1. S. 389.

anzudeuten. In dieser Beziehung übertrifft, wie so oft, die Geschlossenheit der Weltanschauung Jesu die Vorstellungsweise des spätern Gliedes seiner Gemeinde.

Endlich kommen noch die Anklänge an das jesaianische Bild des leidenden Knechtes Gottes in den neutestamentlichen Briefen in Betracht. Daß zu denselben 1 Joh. 3, 5 zu rechnen ist, ist schon oben (S. 68) zur Sprache gekommen. Indessen kann kaum etwas anderes als dieser Umstand festgestellt werden; denn in dem Zusammenhang der Rede wird nur Gebrauch gemacht von der Erklärung der Unsündlichkeit Christi, nicht aber von der Zweckbestimmung, daß er unsere Sünden auf sich genommen hat. Es fehlt jede Andeutung, welche eine Erklärung des Satzes im Sinne des Schreibers möglich machen könnte. Auch 1 Petr. 2, 21—25 wird jenes Vorbild Christi zur Schilderung seiner Todesleistung in einer Weise verwendet, welche die im Interesse der christlichen Lehre anzuknüpfenden Fragen unbeantwortet läßt. Der Zusammenhang ist der, daß den Sklaven aus dem Beispiele Christi ihr Beruf begründet wird, daß sie auch unter unverdienten Mißhandlungen harter Herren geduldig und pflichttreu ausharren. Zu diesem Zweck wird das Vorbild des Sündlosen und im unverdienten Leiden Geduldigen mit Worten des Jesaia (53, 9) und mit Anspielung auf das Gebot Christi bei Mt. 5, 44 beschrieben, dann die zur Nachahmung verpflichtende Bedeutung des Todesleidens Christi wiederum mit Worten des Jesaia (53, 11. 12. 5) hervorgehoben und die Befähigung der Christen zur Nachahmung des Beispiels Christi hinzugefügt, die in Folge seines Todesleidens feststeht. In V. 24 geht nun zunächst das Prädicat Christi *ἀνήνεγκε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* auf die gleiche Aussage über den leidenden Knecht Gottes zurück. Es ist die Deutung des Leidens desjenigen, der solches nicht selbst verschuldet hat. Indem nämlich das den Unschuldigen und Sündlosen treffende Uebel die Folge der Sünden derer ist, mit welchen jener in Gemeinschaft steht, trägt er die fremden Sünden selbst, wie eine ihm aufgelegte Last. In Folge dessen, erklärt Petrus mit den Worten des Propheten, sind die Sünder geheilt worden. Die besondere Art, wie diese Wirkung von der Uebernahme der fremden Uebel hervorgebracht würde, war beim Propheten unbestimmt geblieben. Petrus geht also über dessen Gesichtskreis hinaus, indem er die jesaianische Formel in der Anwendung auf

Christus erweitert, τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, und daran den nächsten Zweck und Erfolg anknüpft ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι κτλ. Indem der Verbalbegriff ἀναφέρειν durch das örtliche Ziel bedingt wird, so wird dadurch der mit נָשָׂא übereinstimmende Sinn nicht verändert. Hat Christus als der Leidende die Sünden der Anderen auf sich genommen, so trägt er sie eben auch an das Kreuz hinauf. Jedenfalls gewinnt ἀναφέρειν durch jene Ergänzung nicht den technischen Sinn von הֶעֱלָה, und das Kreuz nicht die Bedeutung als Opferaltar wie Hebr. 13, 10. Denn Sünden können nicht als Gabe an Gott vorgestellt werden. Also die fremden Sünden, welche er in der Form seines Leidens an das Kreuz hinaufgenommen hat, sind mit dem Leben seines Leibes vernichtet; dadurch sind die Sünder selbst ihrer Sünden ledig geworden, von ihnen geheilt, und können demgemäß die Aufgabe der Gerechtigkeit ergreifen, was ihnen vorher nicht möglich war. Demgemäß haben auch die Sklaven unter den Christen sowohl die Pflicht als die Fähigkeit, unter den besonderen Schwierigkeiten ihres Standes die Gerechtigkeit zu üben. Diese eigenthümliche Combination erreicht ein anderes Ziel als die Opfervorstellung. Sie ist nicht angelegt auf die Aufhebung der Schuld der Uebertretungen, sondern auch die mechanische Trennung der Christgläubigen von ihren effectiven Sünden, so daß in dem frei gemachten Raume die Erfüllung der Gerechtigkeit Platz greifen kann. Zwar berührt sich damit eine Gedankenreihe des Paulus (Röm. 6, 16—20); aber dabei darf der Abstand, welcher obwaltet, nicht unbeachtet bleiben. Die Befreiung von der effectiven Sündenmacht, welche Paulus behauptet, um die Unterwerfung der Gläubigen unter die Aufgabe der Gerechtigkeit zu erklären, leitet er ebenfalls von dem Tode Christi ab, in welchem derselbe außer Beziehung zur Sünde der anderen Menschen getreten ist. Aber dieser Vorgang wird eben nicht so mechanisch vorgestellt wie von Petrus, da er durch die Taufe und durch den zu ihr gehörenden activen Glauben vermittelt wird. Hiedurch ist der Wechsel zwischen Sünde und Gerechtigkeit zwar auf die Vorgänge des Todes und der Auferweckung Christi objectiv gegründet, aber doch in die Erfahrung des gläubigen und getauften Subjectes verlegt, also an den Entschluß des Gläubigen sich taufen zu lassen, als an eine sittliche Bedingung geknüpft.

Zuletzt kommt in Betracht Hebr. 9, 28: *Χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν.* Delitzsch hat vollkommen Recht, indem er es als einen corrupten Gedanken bezeichnet, wenn man mit Kirchenvätern die Angabe des Zweckes von *προσενεχθείς* so verstehen wollte, daß die Sünden der Menschen in der Person Christi das eigentliche Object der Darbringung an Gott seien. So vom Verständniß alttestamentlicher Ordnungen verlassen, wie die heidenchristlichen Väter, ist eben der Verfasser des Briefes an die Hebräer nicht. Ebenso berechtigt ist Delitzsch, indem er die Bedeutung „fortschaffen" von dem Worte *ἀνενεγκεῖν* abwehrt. Aber indem nur die Bedeutung „tragen" gerechtfertigt ist, so ist dies doch nicht, wie es von Delitzsch geschieht, sogleich mit „büßen" zu vertauschen; denn dies ist nicht anders zu verstehen, als daß die Leiden, welche die Folge fremder Sünden sind, an der Person des Unschuldigen selbst Strafe derselben wären. Diese Wendung ist aber weder durch das Wort noch durch den Zusammenhang der Schilderung des Propheten begründet. Vielmehr dient die Formel dazu, um anschaulich zu machen, daß in Christus die Bestimmung zum Opfer und das unverdiente, durch fremde Sünden veranlaßte Leiden zusammenfallen. Dafür spricht erstens, daß schon von V. 26 an der Zusammenhang durch diesen Gedanken geleitet ist, zweitens daß die Formel *χωρὶς ἁμαρτίας*, welche den directen Gegensatz gegen jene bildet, nur auf die Anschauung der Leidenlosigkeit des als Richter wieder erscheinenden Christus führt, die freilich wiederum nach dem Maaßstabe bezeichnet ist, daß dann Christus keine fremde Sünde auf sich nimmt. Unter diesen Umständen liegt eine Schwierigkeit nur in der Verknüpfung von *προσενεχθείς* und *ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας* durch den Zweckbegriff. In dieser Wendung ist jedoch nicht der eigentliche Zweck, sondern nur ein wesentliches Merkmal des Opfers Christi bezeichnet. Aber man sollte dann erwarten, daß der Verfasser geschrieben hätte: *ὁ Χριστὸς ἀνενεγκὼν πολλῶν ἁμαρτίας ἐν τῇ ἑαυτοῦ προσφορᾷ κτλ.* Indem jedoch der Verfasser so geschrieben hat, wie es vorliegt, ist er dem Eindrucke des *ἅπαξ* gefolgt, welches in der Vergleichung (V. 27. 28) hervorsticht. „Wie den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, danach das Gericht", so konnte nicht das Sündetragen oder Leiden Christi auf einen in sich ge-

schlossenen Zeitmoment reducirt werden, sondern nur das Geopfertsein. War nun aber wegen des ἁπαξ das προςενεχθείς zum Hauptbegriff geworden, so konnte das mit der Opferung zusammentreffende Merkmal des Sündetragens oder Leidens sein dem Zusammenhange entsprechendes Gewicht nur gewinnen, indem es als ein unmittelbarer Zweck der Opferung bezeichnet wurde. Denn an sich ist das Geopfertwerden Christi und das Sterben der Menschen nicht ebenso vergleichbar, wie das Gericht über die gestorbenen Menschen und die Wiedererscheinung Christi zusammengehören. Nur indem am Opfer Christi das Merkmal hervorgehoben wird, daß er in seiner Opferung seine Bestimmung zu leiden erfüllt hat, freilich nur unschuldig durch Ertragung der Folgen fremder Sünde, kann dieses in das einmalige Opfer eingeschlossene Leiden dem bei jedem Menschen einmal eintretenden Tode gegenüber gestellt werden. Diese Anspielung auf das Leiden des Knechtes Gottes schmiegt sich also an die Vorstellung vom Opfertode Christi an, ohne daß dadurch ein charakteristischer Einfluß auf deren Sinn ausgeübt würde. Demnach ist nur in der Art, wie Petrus das jesaianische Bild verwendet hat, ein eigenthümlicher Gedankenzusammenhang gewonnen worden, über dessen Brauchbarkeit für die christliche Lehre später geurtheilt werden soll.

Viertes Capitel.

Die Gerechtigkeit als Attribut der Gläubigen.

30. Als die Aufgabe seiner Jüngergemeinde, deren Lösung mit der Vollziehung der Gottesherrschaft in derselben identisch ist, stellt Jesus die Gerechtigkeit auf (Mt. 6, 33; 5, 20). Es ist die dem Motive der Liebe zu Gott und zum Nächsten entsprechende Handlungsweise auf die Menschen hin, welche mit dem leitenden Willen Gottes übereinkommt (Mc. 3, 35), und welche die von den Pharisäern ausgeübte Gerechtigkeit in dem Maaße überbietet, als sie ihr geradezu entgegengesetzt ist. Nämlich die schwereren Forderungen des Gesetzes, welche die Pharisäer außer Acht lassen (Mt. 23, 23), sind im Sinne Jesu die rechten Merkmale der Gerechtigkeit, das Streben, dem Andern zu seinem Rechte zu verhelfen, das thatkräftige Erbarmen mit seiner Noth, die Treue und die Wahrhaftigkeit in der gesammten Handlungsweise. Hierin faßt aber Jesus wirklich nur zusammen, was in der gemeinnützigen Seite der Gerechtigkeit ausgedrückt ist, welche die Dichter und Propheten des Alten Testaments vorstellen. Denn in deren Anschauungskreise ist die Vorstellung von der menschlichen Gerechtigkeit ebenso heimisch wie die von der göttlichen; die Dichter erst haben sie auch mit dem statutarischen Gesetze verknüpft [1]). Indem Jesus in jenen Leistungen die eigentlichen Aufgaben des Gesetzes erkennt, so hat er dabei wie Mt. 5, 17; 7, 12 das von den Propheten fortgebildete Gesetz im Sinne. Denn die ursprüngliche Gesetzgebung, welche in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs enthalten ist, rechnet bei ihrer Erfüllung im Ganzen nicht auf die Gerechtigkeit, sondern auf die Heiligkeit der Israeliten (Lev. 19). Wie nämlich das mosaische Gesetz ceremonielle und

---

[1]) Vgl. die oben S. 102 angeführte Abhandlung von Diestel, die Idee der Gerechtigkeit vorzüglich im Alten Testamente. Jahrb. für deutsche Theol. V. (1860) H. 2. S. 204—239.

sittliche Vorschriften auf Einer Linie darbietet, wie die letzteren meist negativ gehalten, also als rechtliche Ordnungen ausgeprägt sind, und wie alles dieses in dem Gedanken wurzelt, daß das israelitische Volk sich als das Eigenthum des heiligen Gottes zu bewähren habe, so liegt der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit insofern darüber hinaus, als derselbe gerade auf den Werthunterschied der sittlichen Handlungsweise von der ceremoniellen Sitte und auf die Fixirung der einzelnen Persönlichkeit als eines selbständigen Ganzen in der Volkseinheit gerichtet ist. Wo deshalb im mosaischen Gesetze im einzelnen bestimmten Falle Rücksicht auf die Gerechtigkeit genommen wird (Exod. 23, 7. 8), handelt es sich deutlich um das Recht oder die Unschuld im gerichtlichen Streite, oder (Lev. 19, 36) um den Gebrauch von richtigem Maaße und Gewicht.

Hingegen ist die religiöse Lyrik dasjenige Gebiet des Alten Testaments, in welchem die Reflexion der einzelnen bundestreuen Israeliten unter dem Gesammttitel der Gerechtigkeit die Beziehungen individueller Glaubensgewißheit und gesinnungsmäßiger wie gemeinnütziger Lebensführung den entgegengesetzten Merkmalen der Gottlosigkeit gegenüberstellt. Die statutarischen Bedingungen der Bundesgemeinschaft des Volkes werden durch die Darstellung jenes erfahrungsmäßigen religiösen Erwerbes der Dichter nicht verneint, aber in den Hintergrund gerückt; die Psalmdichtung im Ganzen legt aber Zeugniß davon ab, welche Erweiterung und Vertiefung der religiösen Selbstbeurtheilung der universelle Gedanke von Gott innerhalb der particularen Begränzung der Volksreligion hervorzubringen geeignet war. Denn das Attribut der Gerechtigkeit, unter welchem die Dichter ihre Hoffnung auf Gott und ihre Gesinnung gegen die Menschen bei allen noch so mannigfachen Wendungen übereinstimmend entfalten, ist von allem Geschmack der Legalität entfernt. Dieser Begriff der Gerechtigkeit steht in gar keiner Beziehung auf das Gesetz als einen Codex einzelner Gebote; und zugleich widerlegt die Behauptung der Gerechtigkeit als einer wirklichen Eigenschaft der Dichter die aus gewissen Bekenntnissen des Apostels Paulus abgeleitete Einbildung der alten theologischen Schule, als ob die Geltung des Gesetzes im Alten Testament immer entweder pharisäische Selbstgerechtigkeit oder Verzweiflung am Heile hervorgerufen habe. Was Paulus unter ganz individuellen Bedingungen in einer sehr complicirten Be-

rührung mit dem mosaischen Gesetze erfahren hat, ist im Sinne der alttestamentlichen Heilsordnung nicht allgemein gültig. Denn insbesondere ist das aus den Psalmen zu schöpfende Bild menschlicher Gerechtigkeit gar nicht in erster Linie an dem mosaischen Gesetze orientirt, und soweit eine Beziehung der Gerechtigkeit zu dem Gesetze aufgefaßt wird, kommt dasselbe nicht in der pharisäischen Vorstellung eines Codex von Rechtspflichten in Betracht. Vielmehr wie die Gerechtigkeit Gottes das gerade oder folgerichtige Verfahren Gottes zum Heile seiner Getreuen bedeutet, so beweist die stehende Abwechselung zwischen den Ausdrücken: Gerecht und Geradherzig (יִשְׁרֵי־לֵב), daß die religiöse Gerechtigkeit der Menschen ihren Maaßstab an der Stetigkeit der Gesinnung in der Richtung auf den Gott hat, dessen Gnade das Heil verbürgt (Ps. 7, 10. 11; 11, 2. 3; 32, 11; 33, 1; 64, 11; 97, 11; 125, 3. 4; 140, 14).

Den Kern der Gerechtigkeit bildet eben das stetige und trotz aller Hindernisse aufrecht erhaltene Vertrauen auf den gnädigen, gerechten, treuen Gott, in welchem die Gewißheit seiner Hülfe gegen die Hemmungen durch die Gottlosen und seiner Leitung auf den Gottes Heilszweck entsprechenden Wegen vergegenwärtigt wird. Die Gerechten aber heißen auch die Heiligen, weil sie durch ihre religiöse und sittliche Richtung die Angehörigkeit zu Gott in specifischer Weise bethätigen. Die feste Gesinnung des Herzens ist die Bedingung des Betens und Dankens, welches die durchgreifende Form aller dieser Lieder bildet, und ist die Kraft der Stimmung, welche auch durch die Bekenntnisse der Niedergeschlagenheit und Bekümmerniß hindurch sich Bahn bricht. Das bestimmt ausgesprochene Vertrauen auf Gott unterscheidet zunächst die Gerechten von den Gottlosen, welche entweder direct Gott leugnen, d. h. seine Geneigtheit zu helfen, oder indirect, in dem sie die Gerechten verspotten, welche ihre Hoffnung auf Gott setzen. Es sind überwiegend individuelle Situationen, aus welchen die Bitten der bedrängten Gerechten hervorgegangen sind, und aus welchen die Gebetsstimmung ihre Innigkeit und Ueberzeugungskraft gewonnen hat; aber wie die Gottlosen nicht blos als die individuellen Feinde der Gerechten, sondern zugleich als die Gegner des göttlichen Bundeszweckes vorgestellt werden, so nimmt die in den Dankliedern ausgesprochene Bewährung des Vertrauens auf Gottes Hülfe eine unmittelbare Beziehung auf die Oeffentlichkeit, auf die Befruchtung und Ideali-

sirung des religiösen Gemeinsinnes, der in den statutarischen Cultusversammlungen sich bethätigt. So wirken diese Früchte der individuellen Frömmigkeit in dem Maaße auf die Hebung der gemeinsamen Uebung der Religion, als sie an dem öffentlichen Bestande derselben ihre stets bewußte Voraussetzung haben.

Deshalb schließt auch die Gerechtigkeit außer dem Vertrauen auf Gottes Hülfe die ganz charakteristischen Beziehungen des sittlichen Gemeinsinnes in sich. Man wird nicht nachweisen können, daß sich derselbe über die Gränze der Volksgemeinschaft erhebt, obgleich dieselbe niemals so als die Gränze der sittlichen Verpflichtung erwähnt wird, wie im Gesetze (Lev. 19, 18). Aber der Schauplatz der in den Psalmen dargestellten Erlebnisse ist doch ohne Zweifel das israelitische Gemeinwesen, und der Gegensatz der Gerechten und der Gottlosen fällt in das israelitische Volk hinein. Also ist kein Grund denkbar, warum die sittliche Gesinnung, welche sich in den Psalmen ausspricht, über das Gebiet der alltäglichen Erfahrung, nämlich das gemeinsame Leben des Volkes hinausgreifen sollte. Mag also die Anwendung dieser Gerechtigkeit einer möglichen Erweiterung unterliegen; an Intensität kann sie kaum übertroffen werden. Indem die Dichter sich von den Gottlosen unterscheiden, enthalten sie sich in ihrer Gerechtigkeit alles des Unrechtes, welches jene begehen; sie üben keine Unterdrückung der Armen und Ohnmächtigen, stören nicht den Frieden durch offene oder hinterlistige Zufügung von Bösem, sie nehmen nicht Geschenke, um im Gericht die Unschuldigen in Nachtheil zu setzen, sie borgen nicht Geld, um es nicht wiederzugeben. Indem sie die Gemeinschaft mit Solchen meiden, ja indem sie in Haß sich von Solchen abwenden, welche Gott hassen (Ps. 26, 4. 5; 31, 7; 139, 21. 22), so vergelten sie nicht Gutes mit Bösem (7, 5; 38, 21), so nehmen sie sich mit Vorliebe der Dürftigen an (37, 21; 41, 2), so erstreben sie durch ihr gesammtes Verhalten den Zweck des Friedens (34, 15; 122, 6—9). Dazu gehört insbesondere auch die Uebung der Gerechtigkeit im Worte, daß man Wahrheit redet, und der Lüge und Verläumdung sich enthält (15, 2. 3; 50, 19. 20; 52, 4—6; 62, 5; 101, 5); daß man sich durch die Erfahrung des Glückes der Frevler weder zu Grimm noch zu Neid bestimmen läßt (37, 1. 7. 8), ja daß man in großmüthigem Mitgefühl das Leid des Gegners sich zu Herzen zu ziehen vermag (35, 12—14), obgleich sonst der Wunsch vor=

waltet, die Frevler zu vertilgen (101, 8). Dieses Handeln gelingt aber eben nur in dem Maaße, als das Herz, die Gesinnung darauf gerichtet ist, wie es der Titel „die Geraden im Herzen" ausdrückt, insbesondere sofern man die Wahrheit redet auch im Herzen (15, 2), sofern man sich keine nichtswürdige Sache vorsetzt, sondern den Uebermuth verbannt (101, 2—5). Dazu gehört endlich, daß man diese Gesinnung stärkt, indem man die Gemeinschaft mit den Treuen wahrnimmt (101, 6), und daß man durch die öffentliche Verkündigung göttlicher Gnadenthaten auf die Bekehrung der Uebertreter hinwirkt (51, 15—17).

Diese Vertiefung der religiös-sittlichen Bildung, welche ursprünglich kein directes Verhältniß zu dem mosaischen Gesetz hat, gründet sich offenbar auf den Antrieb des sittlichen Ideals, welches die Vorstellung des heiligen Gottes nach sich zieht, und knüpft sich deutlich an die Gewißheit der besondern Vorsehung, welche die Gerechten sowohl ihrer persönlichen Vollendung entgegenführt, als auch ihre Seligkeit in der Nähe und Gemeinschaft bei Gott verbürgt. Gott ist bei dem gerechten Geschlechte (14, 5); die Augen des Herrn schauen auf die Gerechten in einem andern Sinne, nämlich dem der Hülfsbereitschaft, als auf die übrigen Menschenkinder (34, 16—23; 14, 2). Indem Gott die Gerechten auf seinen Wegen leitet (73, 24; 139, 24; 143, 8; 16, 11) und sie trotz aller Hemmungen und Leiden nie verläßt (37, 25. 39. 40), so giebt er ihnen einen immer sich erneuernden Bestand (1, 3; 52, 10; 92, 13—16), welcher den Frevlern nicht zu Theil wird. Die Gerechten werden den Erbbesitz des Landes erreichen (37, 29); mit ihrer Befreiung von den Hemmungen der Gegner wird überhaupt die Erlösung des Volkes auch von dem Druck durch fremde Völker zusammentreffen. In dieser Richtung dient die Betrachtung der frühern Leitung des Volkes durch Gott, seine Wunder an den Vätern zum Wegweiser und zur Probe dafür, daß die immer wiederkehrenden Leiden zur Läuterung verhängt sind (66, 5—12; 68, 2—15; 77, 11—21; 78). Wie die wahre Andacht überhaupt die allgemeinen Normen der Leitung der Welt durch Gott in dem Spiegel der besonderen Vorsehung vergegenwärtigt, so ist es folgerecht, daß die Dichter, wenn sie ihre Gerechtigkeit an das mosaische Gesetz anknüpfen, dasselbe ebenfalls in dem Rahmen ihrer besondern sittlichen Lage betrachten. Da sie sich in ihrer Gesinnung mit dem allmächtigen und gnädigen

Gott verbunden wissen, so übersehen sie an dem Gesetze die statutarischen Merkmale, welche die Schranke des Rechtes für den Ungehorsam bezeichnen, und fassen vielmehr die Satzungen Gottes als willkommene Anleitung zu ihrem speciellen sittlichen Verhalten auf, durch welche sie gefördert werden in demselben Maaße als sie ihre Lust daran haben, und sich die Rechte Gottes stets gern vergegenwärtigen (1, 2; 18, 23; 19, 8—11; 37, 30. 31; 40, 9; 111, 10; 112, 1). Insbesondere ist der ganze Psalm 119 in allen möglichen Wendungen dieser Beurtheilung des Gesetzes gewidmet. Endlich reproducirt das Deuteronomium den Stoff des Gesetzes unter dem Gesichtspunkt, daß wie Gott die Erwählung des Volkes zum Bunde aus Liebe (S. 96) vorgenommen hat, so dasselbe von ganzem Herzen ihn lieben, und seinen Geboten gehorchen soll (Deut. 6, 5; 26, 16). Unter dieser Bedingung aber tritt die Folgerung ein, daß die so beschaffene Erfüllung des Gesetzes den Charakter der Gerechtigkeit an sich tragen wird (6, 25). Da diese active Gerechtigkeit aus dem specifischen Glauben an den Gott der Gnade und der Hülfe entsprungen ist, so ist sie auch nicht in der Gefahr, in Selbstgerechtigkeit umzuschlagen, so lange ihr religiöser Grundzug nicht durch die Auffassung rechtlicher Gegenseitigkeit zwischen Mensch und Gott verschoben wird. Daß diese Veränderung schon in irgend einem Psalm eingewirkt hätte, läßt sich nicht beweisen. Vielmehr wenn in einigen Liedern die Gewißheit der Gerechtigkeit, der Unsträflichkeit, der Unschuld sehr stark ausgesprochen ist (7, 9; 17, 3—5; 18, 21—25; 25, 21; 26, 1. 6. 11), so dient dieses unmittelbar nur dazu, um den Unterschied von den Gottlosen zu bezeichnen, welchen Gott um der Wahrheit willen anerkennen muß. Keinesweges soll dadurch eine Coordination mit Gott durch einen Rechtsanspruch auf Lohn behauptet werden. Denn in denselben Liedern wird zugleich ausgesprochen, daß die sittliche Kraft von Gott verliehen ist (18, 33—37), daß Gott der Uebertretungen nicht gedenken möge (25, 7), daß seine Gnade den Gerechten leitet (26, 3. 11). Daneben aber wird sowohl anerkannt, daß wenn Gott alle Sünden zurechnen würde, Niemand vor ihm bestehen könne (130, 3. 4), als auch wird mit der Verheißung großen Lohnes für die Beobachtung der Gebote unmittelbar die Bitte verbunden, daß Gott die verborgenen Verfehlungen verzeihen möge (19, 12. 13).

Die Propheten wenden nun diesen Begriff der Gerechtigkeit

auf die Beurtheilung der allgemeinen Zustände des Volkes an. Im Gegensatze zu den Gottlosen, welche durch offene oder hinterlistige Störung des öffentlichen Rechtes den göttlichen Zweck des Volkes beeinträchtigen, kommt es zunächst auf die Gerechtigkeit im staatlichen Sinne an. Sofern die Propheten mit der Rüge der eingerissenen Uebel des Gemeinwesens die Aussicht auf göttliche Hülfe dagegen verbinden, läßt Jesaia erwarten, daß Gott Richter wie früher verleihen, daß dann Jerusalem Stätte der Gerechtigkeit heißen werde; und in dieser Beziehung auf sichere Uebung der Gerichtsbarkeit wird hinzugefügt, daß Zion durch Recht erlöset werde, und die daselbst sich bekehren, durch Gerechtigkeit (Jes. 1, 26. 27). Aber man erkennt aus der Schilderung, welche derselbe Prophet von dem königlichen und richterlichen Walten des Davididen entwirft (Cap. 11. 12), so wie aus der analogen Darstellung in Ps. 72; Ezech. 37, 24; Jerem. 33, 15—17; Sacharja 9, 9. 10, daß diese Thätigkeit ihren Werth in der Erweckung der allgemeinen sittlichen Haltung des Volkes hat, welche das Gegentheil des bisher üblichen Frevels ist, welche auf der Erkenntniß Gottes, insbesondere auf dem festen Vertrauen zu ihm beruht, und den Frieden in dem Umfang verbürgt, daß er auch in der Natur zur Geltung kommt (Jes. 32, 15—17). In derselben Beziehung auf gerechte Gerichtsübung und Herstellung der öffentlichen Sittlichkeit wird auch Amos 5, 24 zu verstehen sein, wo dem mit Ungerechtigkeit verbundenen Eifer für Cultushandlungen die Forderung entgegentritt: Es wälze sich Recht daher wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein unversiegbarer Bach. Endlich bezieht sich der Name für Jerusalem: „Gott unsere Gerechtigkeit" (Jer. 33, 16) darauf, daß die von Gott zu begründende Ausübung des Gerichtes durch den Davididen die sittliche Rechtschaffenheit der Bewohner der Stadt sicher stellen wird. Es wird auch von Propheten als Thatsache anerkannt, daß es Gerechte im Volke giebt, daß sie in ihrem Gegensatze gegen die Uebelthäter den Kern der Gemeinde bilden (Hos. 14, 10; Amos 2, 6; 5, 12; Micha 7, 2). Aber indem die Bedrückung derselben im Allgemeinen überwiegt, richtet sich die Hoffnung darauf, daß durch göttliches Eingreifen sowohl die Frevler vernichtet, als eben die Gerechtigkeit als Gesammtrichtung des erlösten und befreiten Volkes wirksam werde. So wenig der Begriff der Gerechtigkeit nach einem äußeren Maaßstabe des Gesetzes ausgeprägt ist, so deutlich tritt hervor, daß dieses

Handeln nach dem innern Bewußtsein vom Gesetze (Jes. 51, 7; 58, 6—8; 60, 20. 21) sich aus dem erfolgreichen „Suchen nach Gott" ergeben, oder aus der Aufmerksamkeit auf Gottes Gerichte gelernt wird (Hos. 10, 12; Jes. 26, 7—10; 33, 14. 15; Jer. 31, 23; Jes. 51, 1). In diesen Anschauungen ist also auf die Vermittelung der sittlichen Ueberlegung gerechnet; dieselbe kommt hingegen nicht in Betracht, wo eine specifische Offenbarung, nämlich die Mittheilung des göttlichen Geistes als Grund der sittlichen Neugestaltung des Volkes in Anspruch genommen oder verkündet wird (Jes. 32, 15—17; Jer. 31, 33; Jes. 44, 3; Ezech. 11, 19. 20; 36, 26. 27). Die Erhebung des religiösen Gedankens, welche in diesen Fällen die Bedingungen der sittlichen Selbstthätigkeit überspringt, richtet sich eben in demselben Maaße auf eine Neuschöpfung des Volkes, für welche die bisherige Erfahrung keine Analogie darbot. Es ist der gleiche Gesichtskreis inne gehalten, indem der zweite Jesaia in mehreren Wendungen eine Art von Ergänzung der activen Gerechtigkeit des erlösten Volkes durch Gott in Aussicht stellt, einmal so, daß durch Gottes Schutz alle Anklagen gegen die Gerechtigkeit der Kinder Gottes unwirksam gemacht, und dieselbe zur Anerkennung gebracht werden soll (54, 14—17), dann so, daß er dem Volk Kleider der Heilshülfe und den Mantel der Gerechtigkeit angezogen hat, wie ein Bräutigam sich mit dem Kranze schmückt (61, 10). Man darf nun diese Aussprüche nicht direct auf das Eingeständniß des Propheten beziehen, daß die guten Werke des Volkes wie ein beflecktes Gewand gewesen seien (64, 5). Denn dieses Wort bezieht sich auf den frühern Zustand, in welchem Niemand den Namen Gottes anrief, oder sich bestrebte an Gott festzuhalten; die „Gerechtigkeiten" also, welche bei dieser Lage genannt, aber mit dem befleckten Gewand verglichen werden, sind gewiß nur ironisch zu verstehen. Die beiden anderen Sätze hingegen beziehen sich auf die wirkliche active Gerechtigkeit des hergestellten Volkes, welche in ihrem Wesen vollständig ist, und Gottes Einwirkung nur insofern bedarf, als sie zu vollständiger Erscheinung und Anerkennung gebracht werden muß, so wie ein Bräutigam als solcher durch den Kranz erscheint und seine Geltung findet. Ein anderer Gebrauch des Bildes würde sich von dem Texte des Propheten entfernen.

Zu den Cultushandlungen nimmt der Gedanke der Gerechtigkeit eine wechselnde Stellung ein. So wie diese sittliche Auf-

gabe ursprünglich aufgefaßt wird, ohne eine Rücksicht auf statutarisches Gesetz, und so wie die Kraft der gemeinnützigen Gesinnung die Norm aller gerechten Bestrebungen bildet, verrathen manche Dichter eine theilweise sehr stark ausgeprägte Gleichgültigkeit gegen Opferhandlungen, für welche sie einen werthvolleren Ersatz in der Reue und im sittlichen Gehorsam finden (Ps. 40, 5—7; 50, 8—14; 51, 18. 19). So wie hier die Erklärung eintritt, daß Gott die Opfer nicht begehre, so wird dieser im Vergleich mit der Ueberlieferung des Gesetzes höchst auffallende Gedanke von manchen Propheten noch verschärft (Amos 5, 21. 23; Hos. 6, 6; Micha 6, 6—8; Jes. 1, 11—17; Jer. 7, 21—23; Jes. 58, 3—7), und es wird die Uebung der Gerechtigkeit an der Stelle aller Arten von Cultusgebräuchen vorgeschrieben. Es bleibt hier dahingestellt, wie diese Aussprüche die Untersuchung über den Bestand und das Alter der mosaischen Gesetzgebung bedingen; mehrere derselben richten sich ohne Zweifel nur gegen den abergläubischen Mißbrauch freiwilliger Cultushandlungen, welche eben als freiwillige in die Concurrenz mit der Uebung der sittlichen Gerechtigkeit eintreten. Im Allgemeinen jedoch leisten andere Aussprüche der Psalmisten dafür Gewähr, daß das Streben nach Gerechtigkeit keinen Bruch mit der Cultussitte des Volkes in sich schließt. Nur wird der Werth derselben nach Maaßgabe der sittlichen Anforderungen bestimmt. Denn „wer darf hinaufgehen auf des Herrn Berg und wer darf stehen auf seiner heiligen Stätte? Der unschuldige Hände hat und reines Herzens ist" (Ps. 24, 3. 4; 15, 1—5; 26, 6). Deshalb werden Opfer der Gerechtigkeit wiederum gefordert, d. h. solche, bei welchen die sittliche Gesinnung begleitend hinzutritt (4, 6; 51, 21). Denn wenn auch der Segen der Gottesnähe eben der Gerechtigkeit als solcher zu Theil wird (11, 7; 17, 15), so können die Gerechten, die ein gesteigertes Gemeingefühl für ihr Volk haben, nicht verkennen, daß Gott von seinem Tempel aus das Flehen erhört (18, 7); und deshalb wünscht man im Tempel Gottes zu wohnen sein Leben lang (27, 4—6), schätzt Einen Tag in seinen Vorhöfen höher als sonst tausend (84, 11), und erwartet erhalten zu werden, wie ein grünender Oelbaum im Hause Gottes (52, 10). Auf diesem Motive beruht es, daß der Prophet Ezechiel mit der Hoffnung auf die Herstellung des Volkes durch den Geist Gottes, also auf die Herrschaft der gerechten Gesinnung,

das Interesse an der Aufrichtung des gesetzlichen Cultus verbinden konnte; und auch der zweite Jesaia hat das Zukunftsbild nicht so ausgeprägt, daß nicht eine regelmäßige Ordnung des Gottesdienstes nach den Anhaltspunkten des mosaischen Gesetzes darin aufgenommen wäre (66, 20—24).

31. Da die Neugestaltung des Volkes unter der endlich durchzuführenden Herrschaft Gottes, welche die Propheten in Folge des Gerichtes in Aussicht stellen, in der Gerechtigkeit, d. h. in dem sittlichen Gehorsam gegen Gottes Willen, in der Erfüllung der Pflichten, welche wir auf den Charakter der Humanität deuten, in der daran geknüpften Erzielung des öffentlichen Friedens unter den Menschen besteht, so ist es durchaus folgerecht, daß Jesus, indem er die vorausgesagte Gründung der Herrschaft Gottes von sich behauptet, die Gerechtigkeit als die correlate Leistung seiner Jünger in Anspruch nimmt. Sie sollen vor aller Sorge um die sinnlichen Lebensbedürfnisse nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit streben (Mt. 6, 33). Unter der Frucht, welche daraus hervorgehen wird, daß man seine Verkündigung vom Reiche Gottes sich aneignet, müssen die Leistungen der Gerechtigkeit nach dem Willen Gottes und die durch sie hervorgebrachte Vollkommenheit der sittlichen Gemeinschaft verstanden werden (Mc. 4, 20). Wo das Gottesreich in seiner zukünftigen Vollständigkeit nach dem Sprachgebrauche des Matthäus als Reich des Himmels bezeichnet wird, ist die Gerechtigkeit, welche sich von der pharisäischen unterscheidet, als die Bedingung ausgesprochen, durch welche man jenes Ziel erreicht (Mt. 5, 20). Die Genossen dieser Gemeinschaft heißen die Gerechten (13, 43. 49), auch indem sie erst in dem letzten Gerichte als solche declarirt werden (25, 37. 46). Es entspricht dem Zusammenhange zwischen der Stiftung Christi und der gleichartigen Richtung unter dem alten Bunde, daß die Gerechtigkeit auch bei solchen anerkannt wird, welche der Vorzeit des israelitischen Volkes angehören (13, 17; 23, 29. 35; vgl. 1 Joh. 3, 12), und welche in die Gegenwart hineinreichen (21, 32; 5, 45; 10, 41; 5, 3—10). Die universelle Bedeutung aber, welche der Aufgabe Christi eignet, erprobt sich zugleich daran, daß auch den Genossen anderer Völker die Verwirklichung der Gerechtigkeit, welche zum Gottesreich gehört, zugestanden wird (25, 37. vgl. Act. 10, 35). Indem dieselbe in jedem Falle in das von Chri-

stus gegründete Gottesreich einmündet, so wird zugleich der specifische Werth der Stiftung Christi für die Aufgabe der Gerechtigkeit aufrecht erhalten. Dieselbe liegt endlich in der Richtung des durch die (Psalmisten und) Propheten fortentwickelten Gesetzes, welches Jesus zu vollenden und auf seinen adäquaten Ausdruck zu bringen verheißt, indem er die Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten als die leitenden und Alles zusammenfassenden Grundsätze des Handelns hervorhebt (Mt. 5, 17; Mc. 12, 28–31).

Die Gerechtigkeit ist der gemeinsame Begriff, um welchen sich der Gegensatz zwischen der Aufgabe Jesu und dem Pharisäismus dreht. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß diese Gestalt des Judenthums ein so großes Uebergewicht der Zahl der Anhänger über die gewöhnlich daneben genannten Parteien voraus hat, daß man die große Masse der Juden in der Zeit Jesu als pharisäisch betrachten muß. Die Urtheile Jesu über diese Richtung gelten aber den Charakterfiguren derselben, den Schriftgelehrten, welche sich ihrer Grundsätze klar bewußt waren, und deshalb auch des grundsätzlichen Widerspruches, welcher zwischen Jesus und ihnen obwaltete. Die große Masse des Volkes folgte diesen Leitern in der politischen Stimmung, d. h. in der Forderung der Befreiung des Eigenthums Gottes von der Fremdherrschaft, und in dem Bestreben, durch die peinliche Beobachtung der Cultussitte sich von den Heiden zu unterscheiden. Der Pharisäismus als Schule nämlich erhielt den prophetischen Anspruch auf die Befreiung des erwählten Volkes und auf die ihm bestimmte Herrschaft über die anderen Völker aufrecht; er hatte aber die Anhänglichkeit an die Cultussitte, welche sich bei den Psalmisten mit dem Streben nach Gerechtigkeit verband, in die Aufgabe derselben aufgenommen. Und zwar stellt sich dieses Merkmal der Gerechtigkeit im pharisäischen Sinne so, daß der freiwillige Entschluß der Beobachtung des Cultus sich zu der peinlichen Sorge zuspitzte, allen den casuistischen Zusätzen zum Gesetze nachzukommen, welche die schriftgelehrten Gesetzausleger als nothwendig zur levitischen Reinerhaltung des täglichen Lebens geltend machten. Die Verschiebung des alttestamentlichen Begriffes der Gerechtigkeit im Pharisäismus ist aber durch die Bevorzugung des ceremoniellen Inhaltes und die Form der Gesetzlichkeit des Handelns noch nicht erschöpft. Indem vielmehr der Anspruch auf göttliche Vergeltung des gesetzlichen Handelns hinzukommt, wird die religiöse Unterordnung

der Menschen unter Gottes Auctorität zwar im Allgemeinen nicht aufgehoben, aber doch in jedem einzelnen Falle der Selbstbeurtheilung auf die Vorspiegelung eines Rechtsverhältnisses hingelenkt, in welchem sich der gesetzestreue Israelit mit Gott coordinirt (Lc. 18, 11. 12). Die älteste Spur dieser Combination findet sich in einer Gruppe von Sprüchen des Siraciden (32, 4—11). Denn hier tritt sowohl der Gedanke auf, daß man aus der Rücksicht auf das Gesetz opfern soll, als auch, daß man in dieser Gesetzbeobachtung gerecht ist, endlich daß Gott die Opfergaben siebenfach vergelten wird [2]).

Es gereicht zu genauerer Erkenntniß des zwischen Jesus und dem Pharisäismus obwaltenden Gegensatzes, daß auch der regelmäßige Vorwurf der Heuchelei in Betracht gezogen werde, welchen Jesus gegen die Pharisäer erhebt. Man kann sich nämlich nicht verhehlen, daß der gewöhnliche Sinn dieses Wortes an den Pharisäern nicht zur Geltung gebracht werden kann. Der sittliche Fehler, welcher durch dieses Wort bezeichnet wird, besteht darin, daß ein besonderer Eifer in sittlicher Pflichterfüllung in der Absicht entwickelt wird, um die Anderen über die widersittlichen Absichten zu täuschen, welche daneben obwalten. Diesen Fehler kann Jesus den Pharisäern nicht vorrücken. Einmal ist es nur der Eifer in der Erfüllung ceremonieller Pflichten, neben welchem er die sittliche Gesinnung der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue vermißt (Mt. 23, 23). Dann macht er zwar auf den Widerspruch aufmerksam, daß die Pharisäer den Menschen gerecht erscheinen, und doch voll böser Gesinnung sind (V. 27. 28); aber weder ist angedeutet, daß jener Schein durch eigentlich sittliche Handlungen hervorgebracht wird, noch daß die böse Gesinnung absichtlich verborgen wird. Es ist aber auch nichts weniger als wahrscheinlich, daß Jesus die Heuchelei in dem bezeichneten Sinne als durchgehendes Merkmal der pharisäischen Gesellschaft geltend gemacht hat. Denn dieser Fehler ist seiner Art nach nur dazu geeignet, einen Menschen von allen anderen zu isoliren, nicht aber dazu, als gemeinsame Sache unternommen zu werden. Also muß man schließen, daß Jesus das Wort Heuchelei auf die Pha-

---

[2]) Wie treffend die Charakteristik des schulmäßigen Pharisäismus durch Jesus ist, sowohl was die Grundsätze, als was die begleitende sittliche Praxis betrifft, wird bewiesen durch die Abh. von Paret, Ueber den Pharisäismus des Josephus. Stud. u. Krit. 1856. S. 809 ff.

risäer in einer eigenthümlichen Ausprägung anwendet. Allerdings bezieht sich dieselbe ebenfalls auf einen Widerspruch zwischen äußerer Haltung und innerer Gesinnung. Aber die äußere Haltung der Pharisäer, ihr Schein der Gerechtigkeit, knüpft sich nicht an gemeinnützige Handlungen, sondern an den Eifer in Cultushandlungen, an die Correctheit in der Entrichtung des Zehnten u. dergl. Nun ist es ja eine auch uns oft genug aufstoßende Erfahrung, daß die ernste Aufmerksamkeit auf Cultusverrichtungen, wo sie als Berufspflicht gilt, eine Gravität der Haltung hervorbringt, welche leicht den Eindruck eines reifen und durchgebildeten sittlichen Charakters macht. Der Eindruck aber kann ein unrichtiger sein, und es ist darauf im Allgemeinen um so sicherer zu rechnen, wenn die Cultusverrichtungen, denen man obliegt, so äußerlich und so indifferent gegen die sittlichen Zwecke der menschlichen Gesellschaft sind, wie die jüdisch-pharisäischen. Wenn nämlich die Berufspflicht, deren Uebung eine vorwiegende Bedingung der sittlichen Charakterentwickelung ist, nicht in Aufgaben gemeinnütziger Art, sondern in die Aufgaben der pharisäischen Gesetzüberlieferung gesetzt wird, so werden die gemeinnützigen Tugenden der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue verkümmern, und die entgegengesetzten Untugenden Platz greifen. Denn das ist das sittliche Gesetz des menschlichen Geistes, daß wenn nicht das Gute, sondern nur das sittlich Indifferente der vorherrschende Gegenstand des Strebens ist, dennoch der Wille eine Entwickelung zum Bösen nimmt. Indem also die Pharisäer die sittlich indifferenten Cultusverrichtungen noch dazu als die Aufgabe der Gerechtigkeit, als sittliche Berufspflicht betrieben, so mußte dieser geschärfte Irrthum um so wirksamer zur Zerrüttung der sittlichen Gesinnung werden. Der Widerspruch zwischen dieser innern Verfassung und dem täuschenden Eindruck der gottesdienstlichen Gravität ist nun freilich demjenigen analog, was man im sittlichen Sinne Heuchelei nennt; indessen besteht der Unterschied dieser Eigenthümlichkeit der Pharisäer von der sittlichen Heuchelei darin, daß einmal der imponirende Schein, den sie um sich verbreiten, nicht von Leistungen sittlichen Werthes, sondern nur vom Eifer um den Cultus herrührt, und daß die Täuschung über ihre sittlichen Mängel nicht von ihnen beabsichtigt, sondern die unwillkürliche Folge von der Verschiebung der gesammten öffentlichen Meinung ist. Der Irrthum der Pharisäer, daß der Eifer

um Cultusverrichtungen die rechte Probe für den religiös-sittlichen Charakter sei, war populär; ihre Macht über das Volk bestand darin, daß man sich ebenso über sie täuschte, wie sie sich selbst täuschten.

Jesus hat seinen Begriff von der Gerechtigkeit ebenso ungetrübt durch diesen Irrthum erhalten, als er den ursprünglichen sittlichen Gehalt jener Aufgabe der frommen Dichter erneuerte; und die Cultuspflichten, welche er für sich und seine Jünger als verbindlich anerkannte, hat er deutlich aus der Rücksicht ausgeübt, um die bestimmungsmäßige Gemeinschaft mit seinem Volke, als dem Volke des Eigenthums Gottes zu behaupten. Indessen wird der Unterscheidung zwischen seiner und der pharisäischen Auffassung der Gerechtigkeit, welche er durch den Vorwurf der Heuchelei feststellt, noch ein umfassenderer Werth beigelegt werden dürfen. Ist es nämlich sicher, daß die Heuchelei in dieser Anwendung nicht das besondere Laster bezeichnet, sondern die allgemeine Verschiebung der sittlichen und der gottesdienstlichen Functionen der alttestamentlichen Religion, so kommt in Betracht, daß dieser Fehler auch in der Geschichte der christlichen Kirche wiedergekehrt ist, und daß er im Jesuitismus culminirt. Deshalb darf auch an dieser Stelle erwogen werden, daß die Auctorität Jesu dazu berechtigt, in dem von ihm ausgeprägten Begriff der Heuchelei einen Erwerb anzuerkennen, der für die Wissenschaft von der Religion aufrecht erhalten werden muß. Ich meine damit nicht blos den Zweck, daß man sich in der so häufigen homiletischen Benutzung der Pharisäer als abschreckender Beispiele der Ungerechtigkeit enthalte, denselben das Laster der Heuchelei im sittlichen Sinne des Wortes vorzurücken, sondern daß man in dem religiösen Begriff der Heuchelei einen Kanon für eine große Reihe verwandter Erscheinungen in der christlichen Kirche gewinne. Man muß nämlich zweierlei mögliche Verfälschungen der ethischen Religion unterscheiden. Die eine geht daraus hervor, daß die Gränze zwischen der ethischen und der Natur-Religion nicht innegehalten wird. Diesen Fehler vergegenwärtigt die frühere Geschichte der Israeliten, so oft die Vorstellung von dem absoluten Gott, der doch der Gott des besondern Volkes ist, mit der Vorstellung von den relativen Volksgöttern gleichgesetzt, und dadurch die Theilnahme an heidnischem Cultus möglich gemacht wird. Diesem Fehler hat nun gerade der Pharisäismus die

stärkste und unübersteigliche Schranke entgegengesetzt. Aber eine andere Verfälschung der ethischen Religion knüpft sich daran, daß gerade die specifischen Beziehungen, die zusammenfassenden und die unterscheidenden, die in ihrem Begriff enthalten sind, verkehrt und verwirrt werden; und dieser Fall ist gerade in den Grundsätzen des Pharisäismus eingetreten. Die ethische Religion begründet sowohl das System der sittlichen gemeinnützigen Pflichten als auch eine Ordnung des gemeinsamen Cultus, welcher im Allgemeinen dem Gebiet der ästhetischen Darstellung angehört; die ethische Religion beruht ferner auf der Vorstellung eines gegenseitigen Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Willen, welches seiner Art nach von dem Begriffe eines Rechtsverhältnisses am weitesten entfernt ist. In beiden Beziehungen übt der Pharisäismus die fehlerhafte Verschiebung aus, daß er den Cultuspflichten den Werth der sittlichen Pflichten zuschreibt, durch deren Uebung allein der sittliche Charakter sich gestaltet, und daß er die Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch in der Religion zu dem Verhältniß gegenseitiger Rechte ausprägt. Das Christenthum unterscheidet sich nun von der alttestamentlichen Religion ursprünglich dadurch, daß es keine directen Anlässe zu dieser Verzerrung darbietet, welche auf dem Boden des Judenthums darin liegen, daß die verschiedenen Entwickelungsstufen des Mosaismus und des Prophetismus eine gleiche Auctorität ausübten. Allein jener Religionsfehler ist doch auch in der christlichen Kirche bald vollständiger bald weniger vollständig, bald direct bald indirect reproducirt worden. Es ist aber nicht blos für die allgemeine theologische Bildung geboten, den von Jesus gebildeten Begriff der religiösen Heuchelei als Kanon für gewisse Erscheinungen in der christlichen Kirche richtig zu handhaben; sondern auch die specielle Aufgabe der Lehre von der Rechtfertigung wird auf verschiedenen Punkten ihrer geschichtlichen Entwickelung durch das Verständniß dieses Begriffs der Heuchelei antithetisch erläutert.

32. Sämmtliche Schriftsteller des Neuen Testamentes setzen die Vorstellung Christi von der Gerechtigkeit als der Aufgabe der christlichen Gemeindegenossen fort. In zwei charakteristischen Wendungen tritt dieses im ersten Brief des Petrus hervor. Einmal soll unsere Befreiung von den Sünden, die Christus am Kreuze vernichtet hat, darauf abzwecken, daß wir der Gerechtigkeit leben

(2, 24). Ferner wird die sittliche Ermahnung, welche zuerst an die verschiedenen Stände in den Gemeinden erging, durch eine summarische Schilderung der christlichen Tugenden, einschließlich der Feindesliebe, abgeschlossen, welche durch die Anführung von Ps. 34, 13—16 begründet und unter dem Titel der Gerechtigkeit zusammengefaßt wird (3, 8—17). Hier wird also ausdrücklich die Gleichartigkeit der christlichen Lebensaufgabe mit dem alttestamentlichen Vorbilde bezeugt. Im ersten Briefe des Johannes wird der zweite Theil (2, 29 — 4, 6) durch den Gedanken beherrscht, daß Christus gerecht ist (1 Petr. 3, 18; Act. 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1 Joh. 2, 1. 29; 3, 7), daß also jeder, welcher die Gerechtigkeit ausübt, von ihm abstammt, und sich durch diese Vermittelung als Kind Gottes bewährt. Die Gerechtigkeit wird nun nicht blos antithetisch dadurch erläutert, daß wer die Sünde vollbringt, Kind des Teufels ist, das Kind Gottes aber nicht sündigt; sondern sie wird inhaltlich dahin bestimmt, daß sie in der thätigen Bruderliebe bis zur Aufopferung des eigenen Lebens für die Brüder nach dem Vorbilde Christi besteht. Zugleich aber muß ein Gedanke hervorgehoben werden, welcher diesen Erläuterungen vorantritt, und die Vorstellung von der Gerechtigkeit eigenthümlich ergänzt (3, 2. 3). Weil nämlich die Gotteskindschaft, welche dem von Christus abstammenden Gerechten beiwohnt, ihre Vollendung erst findet, wenn man im Jenseits Gott schauen wird, wie er ist, so folgt aus dieser Hoffnung für den Gerechten der Antrieb, sich zu reinigen, so wie Christus rein ist. Enthält also die Gerechtigkeit direct den Begriff der Erfüllung der Liebespflichten, so wird sie in diesem Satz durch die Aufgabe der Tugendbildung ergänzt. Dieser Umstand wird auch von Petrus im ersten Brief in Verbindung mit der Neuschöpfung durch das Wort Gottes und mit der Pflicht der Bruderliebe gebracht, und zwar in die engere Verbindung, daß die Tugendbildung als die Kraft der Pflichterfüllung aufgefaßt wird (1, 22. 23). „Als Neugezeugte durch das lebendige Wort Gottes, nachdem ihr eure Seelen in dem Gehorsam gegen die Offenbarungswahrheit zum Zwecke ungeheuchelter Bruderliebe gereinigt habet, liebet einander von Herzen anhaltend.“

Der Verfasser des Hebräerbriefes stellt die Gerechtigkeit als den eigentlichen Inhalt des Christenthums dar, indem er seinen Lesern zum Vorwurfe macht, daß sie durch Fahrlässigkeit hinter

der Entwickelungsstufe zurückgeblieben seien, auf der sie Lehrer des Christenthums werden mußten; wie sie jetzt beschaffen seien, glichen sie Unmündigen, die als solche unfähig zur Rede von der Gerechtigkeit seien (5, 13). Wie er nun die Sinnesänderung in der Entfernung von den Sünden und den Glauben an Gott als einen Elementargrundsatz in der „Rede von der Gerechtigkeit" eingeschlossen denkt (6, 1), so nimmt er von dem Ausspruch des Propheten Habakuk (2, 4) Anlaß, die Verbindung zwischen Glauben und activer Gerechtigkeit zu betonen (10, 36—39; 11, 4—7), welche ebenso im Christenthume gilt, wie für die Männer der Urgeschichte des alten Bundes. Der Satz des Propheten, welcher durch den Gebrauch des Paulus berühmt geworden ist, kommt hier in seinem unveränderten Wortsinn in Betracht: „Siehe, in wem die Seele hochmüthig ist, dem wird es nicht glücklich gehen; aber der Gerechte wird durch seine Treue leben." Die Treue gegen Gott ist nur eine Modification des religiösen Glaubens im vollen Sinne; dieser also, wie er der Grund der activen sittlichen Gerechtigkeit ist, bestimmt auch den Werth derselben für Gott in Beziehung auf die Erwartung, daß Gott dem Gerechten zum glücklichen Leben verhelfen, sein Recht gegen die hochmüthigen Verächter Gottes durchsetzen wird. Indem nun von dem Verfasser des Hebräerbriefes an Abel, Henoch, Noah hervorgehoben wird, daß sie durch ihren Glauben das Wohlgefallen Gottes sich erworben, daß insbesondere Noah die dem Glauben gemäße Gerechtigkeit gewonnen hat, so erklärt sich der Sinn dieses Gedankens durch die richtige Ergänzung des Gegensatzes, welcher abgewiesen wird. Als möglich gedacht ist nämlich eine Gerechtigkeit, welche in allen empirischen Merkmalen der Gerechtigkeit Noahs gleichkommt, welche aber nicht in dem bestimmten Glauben an Gott wurzelt; diese aber wird als ungültig für Gott zurückgewiesen. Die Geister der vollendeten Gerechten (12, 23) werden also nicht ohne das Merkmal des vorangehenden Glaubens vorgestellt. Dem Ziele der Vollendung entspricht die Gerechtigkeit, als die Ausführung des speciellen Willens Gottes, dieser aber schreibt die Pflichten der Bruderliebe vor auch unter den Schwierigkeiten, welche durch Verfolgungen hervorgerufen werden (10, 32—36). Denn diese Leiden sind zugleich als göttliche Erziehungsmittel aufzunehmen; der Erfolg dieser Erziehung an denen, welche durch sie wie im Ringkampfe geübt sind, wird bestehen in dem *καρπὸς*

εἰρηνικὸς δικαιοσύνης (12, 11). Die active Gerechtigkeit ist nämlich der Erfolg an den von Gott Erzogenen, welcher der Frucht vergleichbar ist; und indem sie bei Vielen zugleich eintritt, so ist mit ihr nothwendig der Zustand des Friedens zwischen denselben verbunden, welcher als das Gegentheil der vorangegangenen Betrübung durch die Erziehungsleiden dem Merkmal des Wohlgeschmackes entspricht, durch welches der Werth einer Frucht ausgedrückt wird. Dieses Verständniß der Verfolgungsleiden als göttlicher Erziehungsmittel begründet nun die Ermahnung, daß man anstatt der Erschlaffung durch den ersten Eindruck der Leiden den durch Gottes Erziehung gewiesenen geraden Weg innehalten soll (12, 12. 13). Als sachlicher Inhalt dieses Bildes ist ohne Zweifel im folgenden V. 14 die Aufforderung zu verstehen, daß man dem Frieden nachstreben solle; denn dieses geschicht durch die Uebung der Gerechtigkeit. Unmittelbar damit verbunden ist aber die Aufforderung die Heiligung zu erstreben, ohne welche niemand Gott schauen wird. Dieses bedeutet nun wieder die Tugendbildung, welche Johannes unter demselben ausgesprochenen Motiv neben der Gerechtigkeit, Petrus als die Voraussetzung der thätigen Bruderliebe vorgeschrieben haben. Wenn nun auch der Schlußwunsch des Briefes dahin lautet, daß der Gott des Friedens euch in jedem guten Werk, um seinen Willen zu erfüllen, fertig machen möge (13, 20. 21), so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Hinweisung auf das Streben nach gemeinsamem Frieden durch Gerechtigkeit und nach Selbstheiligung zum Zweck der Seligkeit, eine concretere Auffassung der christlichen Aufgabe verräth. Denn die guten Werke gemäß dem Willen Gottes sind doch immer nur als die Erscheinungen der Gerechtigkeit und als die Mittel des gemeinsamen Friedens, vielleicht auch als die Mittel der Selbstheiligung in Betracht zu ziehen.

In dem Briefe des Jakobus [3]) ist die Praxis des Christen-

---

3) Vgl. Altkatholische Kirche (2. Ausg.) S. 109 ff. Ob Jak. 1, 12 ein Citat aus Apok. 2, 10 ist, — wodurch erwiesen werden soll, daß der Brief nicht von dem Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, dem Bruder Jesu herrühre — ist mir durchaus zweifelhaft. Denn das Stichwort τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν wird durch Apok. 2, 10 nicht gedeckt. Dasselbe kehrt aber wieder Jak. 2, 5, wo das Objekt der göttlichen Verheißung nicht στέφανος τῆς ζωῆς, sondern βασιλεία heißt. Daraus geht hervor, daß die von Jakobus citirte Weissagung, wenn sie ermittelt werden kann, nicht nach dem Merkmale στέφανος

thums in dem Schema des alttestamentlichen Begriffs der Weisheit ausgedrückt; dieser Begriff tritt deshalb an die Stelle des Begriffs der Gerechtigkeit. Die wahre Weisheit, welche in den Christen waltet, ist von oben, von Gott her; denn sie sind durch das Wort der Wahrheit, welches das vollkommene Gesetz der Freiheit ist, zur Würde der vornehmsten Geschöpfe neu gezeugt. So wie dieses in die Gemüther eingewurzelte Wort die Seelen zum Heile führt, erfordert es freilich seine Erfüllung durch Thaten. Allein auch dieser Schriftsteller überbietet diese Anschauung durch eine tiefere Beurtheilung der sittlichen Entwickelung (3, 13—18). „Wer wirklich weise ist, soll aus seiner guten Lebensführung die Werke zeigen in der Sanftmuth, welche der Weisheit charakteristisch eigen ist.“ Es handelt sich hier um die Feststellung der Weisheit für das menschliche Urtheil; die Erkenntnißgründe sind allerdings die einzelnen Handlungen, aber nur, sofern sie aus dem Ganzen der guten Handlungsweise sich abheben, und sofern sie die Sanftmuth des Handelnden, seinen auf Frieden gerichteten Charakter verrathen. Diese Regel schließt sich durchaus der alttestamentlichen Darstellung der Gerechtigkeit an, welche ihren Maaßstab in sich hat, und sofern derselbe im Gesetze ausgedrückt ist, das Gesetz durch freie Zustimmung sich zu eigen gemacht hat. Der Begriff der Weisheit gewährt aber den Vortheil, daß in ihr das Moment des tugendhaften Charakters vor der gerechten und friedevollen Handlungsweise hervortritt und diese als nothwendige Folge erwarten läßt. Dies bewährt Jakobus in der hinzugefügten Gegenüberstellung der falschen und der wahren Weisheit. Streitsucht und Parteisucht, deren Erfolg die Unordnung und jede werthlose Handlung ist, würde teuflische Weisheit sein. „Die Weisheit von oben ist hingegen erstens rein (vgl. 1 Joh. 3, 3; 1 Petr. 1, 22; Hebr. 12, 14), dann friedfertig, billig, nachgiebig, voll von Erbarmen und guten Früchten, voll Zutrauen und Aufrichtigkeit.“ So wie die letzte Gruppe von Prädicaten auf das

---

τῆς ζωῆς, sondern nach τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν ermittelt werden muß. Dazu paßt aber das Citat aus einer Weissagung bei Paulus 1 Kor. 2, 9, welche nach dem Zeugniß des Origenes eine Apocalypsis Eliae gewesen wäre. Also ist die Combination zwischen Jak. 1, 10 und Apok. 2, 10 nicht geeignet, eine kritisch zuverlässige Auskunft über die Zeit der Abfassung des Jakobusbriefes zu begründen. Vgl. übrigens Beyschlag, der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal. Stud. u. Krit. 1874. Heft 1.

Handeln in der Gemeinschaft bezogen ist und die das richtige Handeln begleitende Sanftmuth begründet, so ist das Prädicat der Reinheit Ausdruck der Art des Charakters in der Beziehung auf sich selbst; die erworbene Reinheit von der Sünde als der negative Ausdruck für die Selbständigkeit des guten Charakters verbürgt nun die der sittlichen Gemeinschaft oder dem Frieden dienende gerechte Handlungsweise. Aber zugleich ist als der Erwerb der friedfertigen Handlungsweise die Gerechtigkeit hinzugefügt. „Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden gesäet von denjenigen, welche Frieden wirken.“ Die Gerechtigkeit ist als Frucht dargestellt; sofern eine Frucht Wirkung ausgestreuten Samens ist, ist der Act des Säens in dem friedfertigen Handeln zu erkennen, welches, wenn es gemeinsam ist, immer schon von dem Frieden begleitet ist, den es hervorbringt. Wenn also vorher angedeutet ist, daß das friedfertige Handeln dem lautern Charakter, der durch Tugendbildung gereinigt ist, seinen Ursprung verdankt, so wird hinzugefügt, daß das friedfertige Handeln für den Charakter auch die Gerechtigkeit erwirbt. Und zwar die Gerechtigkeit, die zu Gott in Beziehung steht (1, 20), welche, wenn sie aus dem friedfertigen Handeln gewonnen wird, nicht aus dem feindseligen Affect des Zornes hervorgehen wird. Wie viel die Gerechtigkeit auf Gott vermag (vgl. Act. 4, 19), bezeugt Jakobus, indem er das Gebot des Gerechten wirksam achtet zur Gewinnung der Sündenvergebung für einen in Sünde gefallenen Bruder (5, 16), was sich allerdings auf's Nächste an Prov. 15, 29; Ps. 106, 23 anschließt (S. 55). Jedenfalls wird durch diese Erörterung festgestellt, daß die Vorstellung des Jakobus von der activen Gerechtigkeit keineswegs erschöpft wird durch die Bestimmungen über Glauben und Werke, welche er einer irrigen Ansicht über den Werth des Glaubens entgegensetzt, und auf welche man stets fast allein achtet.

Wenn man nicht von der lutherischen Dogmatik her, sondern, wie es sich für den Exegeten ziemt, vom Alten Testamente und von den Schriften der älteren Apostel her sich an die Briefe des Paulus begäbe, so würde man auch mit größerer Sicherheit erkennen, wie stark der bisher verfolgte Begriff der menschlichen Gerechtigkeit durch den Heidenapostel vertreten ist. Die herrschende Exegese ist hingegen bei den Paulinischen Briefen so eingenommen durch das dogmatische Problem von der Rechtfertigung

durch den Glauben, daß sie höchstens an wenigen Stellen zugesteht, daß Paulus dem überlieferten Gedanken von der activen sittlichen Gerechtigkeit Ausdruck verleiht. Allerdings giebt es keinen Brief, in welchem nicht die ältere gemeinsame Gedankenbildung und die abweichende Ausprägung des Begriffs, welche dem Paulus eigenthümlich ist, neben einander vorkommen. Allein nicht nur führt in jedem Falle die Beachtung des Zusammenhanges zu einer sehr sichern Entscheidung über den speciellen Sinn, welchen das Wort *δικαιοσύνη* hat; sondern man hat im Voraus darauf zu achten, daß die von Paulus ausgeübte Modification des Begriffs der Gerechtigkeit mit wenigen Ausnahmen immer in den Formeln *δικαιοσύνη θεοῦ* und *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* ausgedrückt ist. Die Gemeinschaft des Paulus mit den übrigen Vertretern des Urchristenthums begründet also die Vermuthung, daß er das fragliche Wort, wo es ohne jene Bestimmungen auftritt, im gewöhnlichen Sinne gebraucht.

Allerdings wenn man im Briefe an die Galater die Erörterung im 3. Capitel beherzigt hat, ist man darauf gefaßt, auch Cap. 5, 4—6 auf den Gegensatz zwischen Rechtfertigung im Gesetze und Rechtfertigung aus dem Glauben zu stoßen. Der Ausgang der Rede in V. 6 bürgt jedoch dafür, daß V. 5 der concrete Begriff der activen sittlichen Gerechtigkeit gedacht ist. Der Zusammenhang der Rede ist dadurch bedingt, daß der Satz V. 5 nach der antithetischen Beziehung auf *τῆς χάριτος ἐξεπέσατε* gebildet ist, der Satz V. 6 nach der antithetischen Beziehung auf *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*. Diejenigen Gläubigen, welche zum Zweck der Gerechtigkeit die Beschneidung an sich vollziehen lassen, und welche nach dem Urtheile des Paulus sich dadurch auf die Erfüllung des ganzen mosaischen Gesetzes verpflichten, bezeichnet er als solche, welche (nach ihrer Meinung) in dem Gesetze gerecht werden unter dem Merkmal der eigenen Kraft. Sie sind, wie er urtheilt, eben in dieser Absicht außer Verhältniß zur Gnade getreten. Den Erkenntnißgrund für diesen Satz bietet die Angabe über die Beziehung, in welcher die Christgläubigen ihre Unterordnung unter die Gnade innehalten. Das könnte ja nun so geschehen, daß der Gedanke von Röm. 3, 24 angedeutet würde. Allein Paulus stellt die Gerechtigkeit in die Zukunft als einen Gegenstand der Hoffnung, welche die Christen in der Kraft des Geistes und auf Grund des Glaubens hegen. Und sofern es da-

bei auf das Verhältniß zu Christus ankommt, welches die Anhänger des Gesetzes nach dem Urtheil des Paulus aufgeben, so wird jene Hoffnung der Christen auf die Regel begründet, daß in der Gemeinschaft mit Jesus Christus der durch die Liebe thätige Glaube etwas vermag. Ich muß nun bemerken, daß diese Antithesen nur unter der Bedingung gedacht sind, daß Paulus in die von den pharisäischen Gegnern erstrebte Gerechtigkeit des Gesetzes, welche er zugleich in Congruenz mit der mosaischen Gesetzgebung findet, das Moment des Glaubens nicht einrechnet. Sondern seine Beurtheilung des gegnerischen Standpunktes ist immer auf seine Annahme gegründet, daß Gesetzbeobachtung und Glaube sich ausschließen. Wenn er aber den Glauben für das richtige Christenthum als wesentliches Merkmal in Anspruch nimmt, so bezieht er sich dadurch eo ipso auf den leitenden Gedanken der göttlichen Gnade (Röm. 4, 16), welche die Gegner durch die falsche Selbständigkeit ihrer Gesetzgerechtigkeit ausschließen. Also die Gnade, gegen welche die Gegner verstoßen, wird von ihm anerkannt, indem er behauptet, daß die Christen aus dem Glauben auf Gerechtigkeit hoffen. Aber der folgende Satz fügt nun hinzu, daß die Gnade, welche in der Zukunft die Gerechtigkeit denen verleihen wird, welche aus Glauben auf die Gerechtigkeit hoffen, eine eigenthümliche Macht des Glaubens, nämlich seine Wirksamkeit durch die Liebe voraussetzt. Die Wirksamkeit des Glaubens an Gott durch die Liebe gegen die Menschen ist also eingeschlossen, indem die Glaubenden sicher hoffen, daß die göttliche Gnade in der Zukunft ihnen die Gerechtigkeit zuerkennen wird. Von dem bisher dargestellten Gebrauche des Begriffs der Gerechtigkeit unterscheidet sich diese Erklärung nur darin, daß die sittliche gemeinnützige Handlungsweise, welche aus dem Glauben an Gott und in der Gemeinschaft mit Christus möglich ist, den Begriff der Gerechtigkeit erst erfüllt, wenn sie durch das gerichtliche Urtheil Gottes als solche anerkannt wird (nach Röm. 2, 13). Den Anlaß dazu bietet aber gerade die durchgehende Erwartung der alttestamentlichen Zeugen, daß Gott durch dies Gericht seiner Gerechtigkeit, gleich Gnade, die Gerechtigkeit seiner Gläubigen zur Geltung bringen werde (S. 105). Ohne diesen Ausgang sind die Frommen des Werthes ihrer praktischen Lebensleistung nicht sicher; in dieser Hoffnung aber erkennen sie die specifische religiöse Abhängigkeit ihrer Leistungen von Gottes Hülfe und Heilsgerechtig-

keit und die Bewährung der göttlichen Weltordnung an. Dieser Gedanke der Gerechtsprechung durch Gott, welcher schon Jak. 1, 20 angedeutet ist, folgt auch für die Männer des Neuen Testaments aus der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit, welche sie in alttestamentlicher Weise verstehen (S. 112—118).

Im zweiten Brief an die Korinther, welcher an Einer Stelle (5, 21) die Gottesgerechtigkeit erwähnt, die an den Opfertod Christi geknüpft ist, sind alle übrigen Hinweisungen auf die Gerechtigkeit im Sinne der sittlichen Activität gemeint. Zunächst ist dieses über allen Zweifel erhaben Cap. 9, 8—10. Denn hier wird mit Anführung von Ps. 112, 9 die Wohlthätigkeit als die specifische Probe der Gerechtigkeit hervorgehoben; zugleich aber wird die reiche Thätigkeit in guten Werken nur gemäß der reichen Wirksamkeit der göttlichen Gnade erwartet. Indem ferner die active Gerechtigkeit als die bestimmungsmäßige Haltung der Christgläubigen vorausgesetzt, und die Gesetzlosigkeit als der Charakter der Ungläubigen bezeichnet wird, warnt Paulus (6, 14) vor derjenigen Gemeinschaft mit denselben, welche eine halb christliche, halb heidnische Praxis nach sich ziehen würde. Aus demselben Grunde bezeichnet Paulus seinen Beruf als *διακονία τῆς δικαιοσύνης* (3, 9), so wie er von seinen persönlichen Gegnern in Korinth, die er als falsche Apostel und als Diener des Satans beurtheilt, sagt, daß sie sich in Diener der Gerechtigkeit verstellen (11, 15). Denn da sie das Merkmal der Hinterlist an sich tragen (11, 13), so gehören sie in Wahrheit zu den Gottlosen. Wenn man an der bezeichneten Deutung von 3, 9 Zweifel erhoben hat, und dagegen durch Combination mit 5, 18—20 feststellen will, daß Paulus sich als den Verkündiger der Rechtfertigung durch den Glauben zu erkennen gebe, so ist dafür der Umstand indifferent, daß der Beruf des Gesetzgebers Moses als *ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως* gegenübergestellt wird; denn nach Gal. 5, 5 wird auch die Gerechtigkeit als active Vollkommenheit der Gläubigen von göttlichem Urtheil abhängig gemacht. Aber *ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης* ist nicht gleich *διακονία τῆς δικαιοσύνης θεοῦ*. Ferner tritt jener Ausdruck an die Stelle von *ἡ διακονία τοῦ πνεύματος*. Die Frucht des Geistes aber sind nach Gal. 5, 22. 23 alle die Thätigkeiten, welche in der activen Gerechtigkeit zusammentreffen, und die Regel des Geistes des Lebens in Christus hat nach Röm. 8, 2—4 ihre Zweckbeziehung

darauf, daß die Satzung des göttlichen Gesetzes in den Wiedergeborenen zur Erfüllung komme. Wird also das Christenthum vollständig nur aufgefaßt in seiner Abzweckung auf die active Gerechtigkeit (vgl. auch Eph. 2, 10; Hebr. 5, 13), so muß man des exegetischen Taktes entbehren, wenn man bei den Waffen der Gerechtigkeit, durch welche Paulus Siege gewinnt und Angriffe abwehrt (6, 7), an etwas anderes denken kann, als an die unmittelbar vorher genannten Eigenschaften der Langmuth und Güte, des heiligen Geistes und der ungeheuchelten Liebe, der Wahrheitsrede und Gotteskraft, welche alle dazu gehören, um die active Gerechtigkeit zu üben, und feindliche Menschen theils zu gewinnen theils abzuwehren. Bedeutsam aber ist es im Vergleich mit den Stellen, welche aus den Briefen der anderen Apostel hervorgehoben worden sind (Jak. 3, 17; 1 Joh. 3, 3; 1 Petr. 1, 22; Hebr. 12, 14), daß die Tugenden der Gerechtigkeit, welche Paulus zum Beweise seiner Dienststellung gegen Gott für sich in Anspruch nimmt, eingeleitet sind durch *ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει.* Jenes bezeichnet wieder die Reinheit von der Sünde als den allgemeinen Erwerb der auf die eigene Person reflectirten Tugendbildung; dieses wird seine Erklärung finden als die in dem sittlichen Charakter enthaltene Fertigkeit der Erkenntniß der Pflicht in jedem einzelnen Falle nothwendigen Handelns, eine Fertigkeit, welche nicht schon von selbst mit der allgemeinen guten Gesinnung verbunden ist.

Im Brief an die Römer tritt der Begriff der activen Gerechtigkeit im 6. Capitel auf, in der Erörterung darüber, daß die Rücksicht auf die Gnade Gottes keine Fahrläsiigkeit zum Sündigen gestatte, sondern die sittliche Thätigkeit im Dienste Gottes erfordere. Die erste Reihe dieser Darstellung, welche davon ausgeht, daß der Gläubige durch die Taufe außer Beziehung zur Sünde gesetzt ist, mündet in die Regel aus, daß die Christen sich selbst Gott zum Dienst stellen sollen, als solche, welche zu neuem Leben erhoben sind, und ihre Glieder als Waffen der Gerechtigkeit (6, 13). Dieses Bild hat hier eine andere Beziehung als 2 Kor. 6, 7. Die leiblichen Glieder, durch welche man aus sich heraus handelt, sollen nicht Mittel zur Vollziehung von Ungerechtigkeit sein, sondern sie sollen als Mittel zur Ausübung der Gerechtigkeit gebraucht werden, welche nicht minder im Interesse Gottes liegt, als sie zum Vortheil der Menschen gereicht, und welche

in Consequenz zu dem neuen Leben steht, welches das Gegentheil zu dem Leben in der Sünde bildet. In der zweiten Reihe der Widerlegung der Frage, ob die Gnade das Sündigen erlaube (6 15 ff.), tritt nun die Abzweckung des christlichen Lebens auf die active Gerechtigkeit als der entscheidende Grund in Geltung. Indem die Gläubigen von der Knechtschaft gegen die Sünde befreit wurden, wurden sie, paradox ausgedrückt, unter die Aufgabe der Gerechtigkeit geknechtet, und dürfen nicht mehr sündigen. Bedeutsam ist nun aber wieder in diesem Zusammenhang die Vorschrift, daß man die Glieder in den Knechtsdienst gegen die Gerechtigkeit zum Erfolge der Heiligung stellen solle (V. 19), und daß man jetzt in dem Knechtsverhältniß gegen Gott seinen Erfolg auf die Heiligung hin habe, als das Ende aber das ewige Leben (V. 22). Der ἁγιασμός, dessen Subjecte diejenigen sind, welche die Gerechtigkeit üben, hat hier nothwendig eine reflexive Bedeutung. Wenn nun aber beide Begriffe nicht blos verschieden, sondern so zu einander gestellt sind, daß die Selbstheiligung ein bestimmungsmäßiger Erfolg der gerechten Handlungsweise gegen die Anderen ist, dessen Ziel das ewige Leben sein wird, so ist für das letztere zunächst zu vergleichen 1 Joh. 3, 3; Hebr. 12, 14, daß ohne die Selbstheiligung Niemand Gott schauen wird. Ferner aber ergiebt sich, daß Gerechtigkeit und Selbstheiligung hier in der umgekehrten Combination auftreten, wie 1 Petr. 1, 22; Jak. 3, 17; 2 Kor. 7, 6. 7, während sie 1 Joh. 3, 2. 3; Hebr. 12, 14 nur neben einander gestellt werden. Dort nämlich wird die Heiligung der Uebung der Bruderliebe und der Friedfertigkeit deshalb vorangeschickt, weil der sittliche Charakter als vorhanden vorgestellt wird; hier aber handelt es sich um die Anschauung der Art, wie er als Aufgabe gestellt ist, und wie er zu Stande kommt, nämlich nicht durch asketische Bearbeitung der sündigen Neigungen, die man in sich wahrnimmt, sondern durch die Ausübung der sittlichen Pflichten, deren Rückwirkung auf das handelnde Subject den Charakter in sich vollendet, also auch die sündigen Antriebe ausscheidet.

Von hier aus gewinnt man zunächst der Stelle 1 Kor. 1, 30 den richtigen Sinn ab. Die vier Prädicate, nach welchen der Werth Christi für diejenigen bestimmt wird, welche ihre Eigenthümlichkeit daran haben, daß sie durch Gott in dem Christus Jesus sind, also von ihm ausschließlich bestimmt werden, können freilich so geordnet sein, daß die drei letzten, Gerechtigkeit, Heili=

gung, Erlösung, welche durch zwei καὶ verbunden sind, durch τε der vorher genannten Weisheit angeschlossen werden. Dann wären die drei letzten so gut wie synonym, indem sie die constitutive Bedeutung des Opfertodes Christi für die Gemeinde bezeichnen. Aber diese Verbindung ist nicht nothwendig; τε καὶ kann auch die Begriffe Gerechtigkeit und Heiligung zu einer Gruppe verbinden, und dieselben einerseits gegen Weisheit, andererseits gegen Erlösung abgränzen. Diese Eintheilung aber ist wahrscheinlicher, als jene von Hofmann behauptete, weil die rhetorische Stellung der Wörter den Eindruck macht, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Prädicat ein Asyndeton beabsichtigt ist, weil ferner die Vergleichung von Röm. 5, 19 eine nähere Verbindung von Gerechtigkeit und Heiligung nahe legt, weil endlich der Abstand zwischen der Begründung unserer Weisheit durch Christus und der Erlösung durch seinen Tod eine Ausfüllung erfordert, wie sie geleistet wird, wenn Christus auch als der Antrieb zu activer Gerechtigkeit und Selbstheiligung gedacht wird. Und wenn Paulus unmittelbar darauf erklärt, daß er Weisheit in der Mitte der vollkommenen Gemeindeglieder zu reden pflege (2, 6), so sind diese eben durch Gerechtigkeit und Heiligung befähigt, die auf Christus begründete Weisheit anzueignen und wieder auszuüben. Die vier Werthprädicate Christi, von denen das zweite und dritte eine Gruppe bilden, sind also in der Weise geordnet, daß von der wegen des Zusammenhangs mit der frühern Rede vorangestellten Weisheit auf die nächste praktische Bedingung, nämlich die durch Christus angeregte Gerechtigkeit und Selbstheiligung und dann auf die religiöse Grundbedingung, nämlich die von ihm verbürgte Erlösung zurückgegangen wird.

Die Aufgabe der Selbstheiligung ist auch der Inhalt der Ermahnung, mit welcher Paulus den paränetischen Theil des Römerbriefes eröffnet (12, 1. 2). Das Bild vom Opfer des eigenen Leibes, welches doch den geistigen Dienst Gottes bildet, richtet sich nicht nach der allgemein wahren Rücksicht, daß die Menschen zu anderen Menschen durch den Leib in Beziehung stehen, sondern nach der speciellen Ansicht des Paulus, daß sofern Sünde in den Gläubigen noch waltet, sie an dem Leibe ihr Organ hat (6, 12; 8, 13). Wenn also die Christen den eigenen Leib als heiliges und Gott gefälliges Opfer verwenden sollen, so muß dessen Beziehung zur Sünde aufgehoben werden; und wenn dieser

Dienst dem geistigen Wesen des Menschen entspricht, so kommt er auf die sittliche Arbeit des Menschen an sich selbst hinaus (2 Kor. 7, 1). Nun könnte man ja diese Aufgabe so verstehen, als ob sie im negativen asketischen Sinne gemeint sei. Allein diese Vermuthung ist durch die entgegengesetzte Erklärung des Paulus (6, 19) beseitigt, daß die Uebung der Gerechtigkeit, die Erfüllung der gemeinschaftlichen Pflichten die Selbstheiligung vermittelt. Dadurch wird nun aber nothwendig gemacht, die Anweisung, welche auf das Bild des Opfers folgt, in gleichem Sinne zu verstehen, wie dieses. Denn die Selbstheiligung, welche so lange stattfinden muß, als ein Organ der Sünde im Wiedergeborenen bemerkt wird, ist eine Umgestaltung seiner selbst; und dieselbe ist so gewiß auf das Subject als solches bezogen, als die Erneuerung der sittlichen Gesinnung eine lediglich innere Selbstthätigkeit bezeichnet. Es ist ja nicht unverständlich, daß auch die Erneuerung der Gesinnung ohne Unterlaß geboten wird, so lange der alte Sündenzustand im Gläubigen nachwirkt. Die Richtung aber, in welcher die sittliche Gesinnung immer erneuert, in welcher ein stets fortschreitender Erwerb gesucht werden soll, ist die Fertigkeit, in jedem einzelnen Falle nothwendigen Handelns die Prüfung zu vollziehen, was Pflicht und demgemäß Gottes Wille ist. Ohne Zweifel ist der Werth dieser Fertigkeit von Paulus an dieser Stelle nicht gedacht, ohne daß er zugleich die Anwendung dieser Einsicht in der That erwartet. In dieser Hinsicht wird also auch hier die Regel vorausgesetzt, daß die Erfüllung der Gerechtigkeit zur Selbstheiligung gereicht. Allein dieses eben vorausgesetzt, so gewährt die Sicherheit in der Beurtheilung der Pflicht in jedem einzelnen gegebenen Fall sowohl die Probe der in stetem Fortschritt begriffenen Gesinnung, als auch das Mittel zur Befestigung des Charakters in seiner gottgemäßen Eigenthümlichkeit. Endlich aber darf daran erinnert werden, daß wenn ohne die Heiligung Niemand Gott schaut, dieselbe dem Bilde der Selbstdarbringung an Gott auch insofern entspricht, als man durch das Opfer überhaupt dessen Angesicht sucht und findet.

Zur Bestätigung wie zur Ergänzung dieser Gedankenreihe dient der Inhalt der Fürbitten, welche Paulus in den Briefen an die Philipper (1, 9—11) und an die Kolosser (1, 9—13) ausspricht. Die Fürbitte für die Christen in Philippi richtet sich darauf, daß „eure Liebe mehr und mehr sich wirksam erweise in

Erkenntniß und jeder Wahrnehmung darauf hin, daß ihr das Unterschiedene prüfet zu dem Zweck, damit ihr lauter und unanstößig seiet auf den Tag Christi, erfüllt mit der Gerechtigkeit als dem Erfolge, der durch Jesus Christus hervorgerufen wird zu Ehre und Lob Gottes". Für die Kolosser erbittet Paulus, daß „ihr erfüllt werdet mit der Erkenntniß des göttlichen Willens in jeder aus dem Geiste stammenden Weisheit und Einsicht, um des Herrn würdig zu jeder Genüge zu handeln, indem ihr in jedem guten Werke fruchtbar seid und zunehmet auf die Erkenntniß Gottes hin, indem ihr gemäß seiner Gnadenmacht in jeder Kraft euch stärket auf alle Ausdauer und Langmuth hin, indem ihr mit Freude dem Vater danket, welcher uns geschickt gemacht hat zum Antheil am Besitz der Heiligen in dem Licht, welcher uns aus der Gewalt der Finsterniß gerettet und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat". In beiden Fürbitten wird die Fertigkeit der Erkenntniß des göttlichen Willens oder der Prüfung des Unterschiedenen, d. h. die Sicherheit in der Bildung des im einzelnen Falle nothwendigen Pflichturtheils hervorgehoben; die Ausdrücke sind so gewählt, daß nicht blos die allgemeine Thätigkeit der *ἐπίγνωσις*, oder mit dem Object *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος θεοῦ*, sondern auch deren einzelne Acte in *πᾶσα αἴσθησις, πᾶσα σοφία καὶ σύνεσις* bezeichnet werden, da die sittliche Urtheilskraft zur Feststellung der Pflichten theils durch einzelne Wahrnehmungen und Einsichten, theils durch wiederholte Erprobung von gewonnenen Grundsätzen (*πᾶσα σοφία*) sich ausbildet. Diese Ausbildung der sittlichen Urtheilskraft wird beidemale auf den Zweck der sittlichen Handlungsweise bezogen, daß man des Herrn würdig wandele und daß man den Erfolg der Gerechtigkeit an sich zu Stande bringe; zugleich aber wird die Fertigkeit der Beurtheilung des jedes Mal Pflichtmäßigen wieder abhängig gemacht von der Bewährung der Liebe im Handeln und von der Fruchtbarkeit in jedem guten Werke; denn jene Erkenntniß ist praktisch, gebunden an ihre Erprobung durch die That. Die Fürbitte für die Philipper hat nur den Zug noch voraus, der sich mit den Andeutungen im Römerbrief berührt, nämlich daß der Erwerb des sittlichen Urtheils und Taktes (*πᾶσα αἴσθησις*) zugleich mit der Gerechtigkeit auch die Lauterkeit des Charakters zum Zweck haben soll. Denn wie die sittliche Urtheilskraft die Ausübung der Gerechtigkeit im Verkehr mit den Anderen sicher und richtig

leitet, so dient ihre richtige und immer feinere Ausbildung dazu, als sittliches Zartgefühl die Läuterung des Charakters in Beziehung auf sich selbst, d. h. die allgemeine Idealisirung desselben herbeizuführen. Daß diese Lauterkeit am Gerichtstage Christi festgestellt werden soll, erinnert wieder daran, daß die Heiligung zum Schauen Gottes befähigt, oder ihr Ziel im ewigen Leben findet (Hebr. 12, 14; Röm. 6, 22). Endlich erledigt sich wohl durch diese Analysen jeder etwa erhobene Zweifel daran, daß die Erkenntniß, welche Paulus, in der Schilderung seines dem Dienste Gottes gewidmeten Charakters, unmittelbar mit der Reinheit zusammenstellt und den Tugenden der sittlichen Gerechtigkeit voranschickt (2 Kor. 6, 6), jene sittliche Urtheilskraft bezeichnet, ohne welche weder die Heiligung des Charakters, noch die Gerechtigkeit in der Pflichterfüllung zu Stande kommen [4]).

Paulus denkt die Gerechtigkeit auch in der Beziehung auf das Gesetz Christi (Gal. 6, 2), nämlich auf das Gebot der Liebe, welches den Dekalog in sich schließt (Röm. 13, 9. 10). Deshalb erkennt er als den Zweck der Erscheinung und Wirksamkeit Christi, daß in dessen Gemeinde die bis dahin nicht erfüllte Satzung des mosaischen Gesetzes zur Verwirklichung komme (8, 4). Deshalb alterniren mit einander der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, und die Erfüllung der Gebote (Gal. 5, 6; 1 Kor. 7, 19). Dennoch tritt der Titel der guten Werke auch bei Paulus sehr in den Hintergrund. Er erkennt zwar in einer vorbereitenden Argumentation die gemein jüdische Vorstellung an, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergelten werde (Röm. 2, 6); aber in seinen eigenen gleichartigen Aeußerungen über das Endgericht Gottes (2 Kor. 5, 10; Gal. 6, 7—9) kehrt die pluralische distributive Form jener Vorstellung nicht wieder; das Gute wie das Böse wird als einheitliches Lebenswerk vorgestellt (Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13—15; 1 Thess. 5, 13; 1 Petr. 1, 17; Jak. 1, 4. 25). Sonst kommt in den Briefen des Paulus der Ausdruck *ἔργα ἀγαθά* nur 2 Kor. 9, 8; Kol. 1, 10, und zwar in Verbindungen vor, welche in ihm nicht den Hauptbegriff erkennen lassen; andererseits im Briefe an die Epheser (2, 10) als die

---

[4]) Die übrigen Stellen paulinischer Briefe, in welchen der Begriff der Gerechtigkeit im activen Sinne angewendet wird (Eph. 4, 24; 6, 14; 2 Tim. 2, 22; 3, 16; 4, 8), geben keinen Anlaß zu speciellerer Erörterung.

Zweckbestimmung des Christenthums, so wie in demselben Briefe (6, 8) die distributive Vorstellung von der göttlichen Vergeltung im Gerichte ausgesprochen ist. In den Pastoralbriefen aber nimmt jene Vorstellung einen breiten Raum ein.

Hält man sich jedoch an die unzweifelhaft ächten Briefe des Paulus, so beweisen die oben ausgeführten Erörterungen, daß Paulus ebenso wie die Anderen die Gerechtigkeit und die Selbstheiligung unterscheidet. Die Beobachtung, welche diese beiden Seiten der sittlichen Charakterbildung zu unterscheiden vermag, ist als übereinstimmende Leistung der neutestamentlichen Schriftsteller nicht hoch genug zu schätzen. Sie beweist eine besondere Kraft der Anregung durch Jesus, da die Apostel auf diesem Punkte die Linie der Selbstbeobachtung der alttestamentlichen Gerechten ebenso überschreiten, wie den Sprachgebrauch Jesu selbst. Ferner darf die nachgewiesene Uebereinstimmung der Apostel in einer so specifischen Vorstellungsreihe neben der üblichen Erörterung der apostolischen Lehrbegriffe wohl in Anschlag gebracht werden. Dabei wird nicht verhehlt werden können, daß Paulus die Wechselbeziehung zwischen den unterschiedenen Seiten der christlichen Charakterbildung am schärfsten ins Auge gefaßt und dieselbe richtig begründet hat auf die Entwickelung von sittlicher Urtheilskraft zu sittlichem Takte und Zartgefühl, welche durch die thätige Uebung von Gerechtigkeit und Liebe getragen, ebenso auf die Steigerung und Ausbreitung derselben, wie auf die Reinigung des Charakters von sündigen Neigungen hinwirkt.

33. Die Gerechtigkeit ist die gemeinschaftliche Thätigkeit derer, welche zum Reiche Gottes gehören; sie ist derjenige Gehorsam, an welchem sich die durch Christus ausgeübte Herrschaft Gottes als wirksam erprobt. Der gemeinnützige Gehorsam gegen Gottes Willen ist die Pflanze, welche aus der antreibenden Kraft der Verkündigung des Reiches Gottes als dem Samen hervorgeht; und die allgemeine wie die besondere sittliche Ordnung, der Friede, ist die Frucht, zu welcher die Einzelnen, welche gerecht handeln, einen Beitrag von verschiedenem Umfange leisten, welcher je nach seinem Maaße Mehreren oder Wenigeren zu Gute kommt, und dem sittlichen Gemeinwesen entweder seine regelmäßige Fortsetzung vermittelt oder einen kräftigen Schwung verleiht. Da der sittliche Werth des Handelns von der leitenden Absicht, von

ihrer Reinheit und stetigen Wirkung bedingt ist, hingegen der Erfolg desselben von allerlei Umständen abhängt, welche sich der Absicht des Handelnden nicht fügen, so hat das Reich Gottes nicht eher eine seinem Wesen entsprechende Erscheinung, als bis es vollendet, und durch das göttliche Endgericht, insbesondere durch das Wiedererscheinen Christi von der Verflechtung mit den Merkmalen der vergänglichen Welt und der wieder eingetretenen Verflechtung mit dem Gemeinwesen der Sünde frei gestellt sein wird. Sowie es seit der erfolgreichen Einwirkung Christi seine gegenwärtige Entwickelung in der irdischen Menschheit nimmt, kann es also nicht an congruenten sinnlichen Merkmalen nachgewiesen noch sein Dasein im Raume festgestellt werden; es ist aber da für den Glauben derjenigen, welche gemäß dem von Christus empfangenen Antriebe nach dem Gesetze der Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten handeln, oder welche die Gerechtigkeit in der Richtung auf den allgemeinen Frieden üben (Lc. 17, 20. 21). Denn insbesondere ist die Jüngergemeinde, welche Jesus um sich gesammelt und zur Erkenntniß davon geführt hat, daß er der Christus, d. h. der Träger der Gottesherrschaft zur sittlichen Organisation des Menschengeschlechtes ist, zum Subject dieser Thätigkeit bestimmt. Die ganze Lebensabsicht Christi hat ihren Sinn nur unter dieser Bedingung, die er selbst ins Werk gesetzt hat, indem er seinen Jüngern die Geheimnisse des Gottesreiches eröffnete, welche er den anderen Zuhörern durch die parabolische Form der Rede verhüllte (Mc. 4, 11. 12).

Deshalb behauptet der Verfasser der Apostelgeschichte die sicherste Fühlung mit der Absicht Christi, indem er wiederholt die Rede, welche die Ausbreitung der Gemeinde erstrebt, als die frohe Botschaft vom Reiche Gottes (19, 8; 20, 25; 28, 23; vgl. 1, 3), zweimal als die Botschaft vom Reiche Gottes und dem Namen oder der Herrschaft Christi (8, 12; 28, 31) bezeichnet. Dem schließen sich einige Aeußerungen des Paulus in gleichem Sinne an. Er nennt im Briefe an die Kolosser mehrere Gehülfen seiner Thätigkeit in Rom Mitarbeiter in der Richtung auf das Reich Gottes (4, 11). Ebendaselbst (1, 13) bezeichnet er die That Gottes, durch welche er die Gemeinde zum Antheil an dem Besitz der Heiligen im Licht, d. h. in der Erweckung der richtigen Erkenntniß Gottes befähigt hat, daß Gott uns aus der Gewalt der Finsterniß errettet und in das Reich (unter die Herrschaft) seines

geliebten Sohnes gestellt hat. So wie das Gegentheil der wahren Gotteserkenntniß im Heidenthum, nämlich die Finsterniß, die Macht zum Sündigen ausgeübt hat, so bürgt die Versetzung unter die Herrschaft Christi dafür, daß die Gemeinde durch die Erkenntniß des wirklichen Willens Gottes und die Anleitung zur Gerechtigkeit und zu dem des Herrn würdigen Wandel zum Antheil an dem Seligkeitsbesitze geschickt gemacht worden ist. Durch diesen Abschluß der oben (S. 287) theilweise erörterten Fürbitte wird dargethan, daß Paulus den des Herrn würdigen Wandel, zu welchem die Entwickelung der sittlichen Urtheilskraft dienen soll, und welcher in der Fruchtbarkeit an guten Werken, in der Stärkung der Ausdauer und Langmuth gegen Bedränger und in der freudigen Danksagung für die wirksame Bestimmung zur Seligkeit besteht, in der Vorstellung von der Herrschaft Christi eingeschlossen denkt, welcher die Gemeinde gegenwärtig untersteht ist. Noch zweimal hat er diese Anschauung geltend gemacht. Den korinthischen Christen, welche sich durch die Erklärungen ihrer Angehörigkeit zu den verschiedenen Aposteln überboten, als ob einer derselben eine sicherere Bürgschaft des Christenthums als der andere leistete, stellt er den Satz entgegen, daß das Reich Gottes nicht in Rede, sondern in Kraft bestehe (1 Kor. 4, 20), nicht im Bekenntniß des Glaubens mit dem Munde und dem Streite darüber, sondern im gerechten und langmüthigen Handeln gemäß der durch die Gnade verliehenen Kraft (vgl. 2 Kor. 6, 6. 7; Kol. 1, 11). Die römischen Christen, welche rücksichtslos gegen diejenigen verfuhren, die es als religiöse Pflicht achteten, sich des Genusses von Fleisch und Wein zu enthalten, belehrt Paulus (Röm. 14, 17. 18), daß das Reich Gottes nicht im Essen und Trinken besteht, sondern in Gerechtigkeit und Friede und aus dem heiligen Geiste entspringender Freude, und daß wer hierin Christo dient, für Gott wohlgefällig und für die Menschen erprobt ist. Dieser Ausspruch stellt die Gerechtigkeit als die zum Reiche Gottes gehörende Thätigkeit, und den Frieden als das gemeinsame Gut zusammen, welches durch die Gerechtigkeit hervorgebracht ist und dieselbe wieder anregt; die Freude ist der dieses Gut begleitende Genuß, welcher seine Weihe daran hat, daß dieses Gefühl dem gemeinsamen göttlichen Antriebe des Gerechthandelns entspricht.

Diese Hinweisungen auf die Gegenwart des Gottesreiches

sind aber bei Paulus selbst seltener, als der Gebrauch der Vorstellung in der Projection auf die Zukunft, zur Bezeichnung des vollendeten gemeinsamen Heiles. Dieses ist bei Paulus der Fall nicht nur in solchen Sätzen, welche den lasterhaften Mitgliedern der christlichen Gemeinden klar machen sollen, daß sie schon gegenwärtig sich mit der Bestimmung in Widerspruch versetzen, welche den Werth der christlichen Gemeinde ausmacht (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5); sondern auch ganz im Allgemeinen wird die Vorstellung vom Reiche Gottes auf die Anschauung seiner zukünftigen Vollendung beschränkt (1 Theß. 2, 12; 2 Theß. 1, 5; 1 Kor. 15, 50; 2 Tim. 4, 1. 18). Dasselbe findet statt Jak. 2, 5; Hebr. 12, 28; Act. 14, 22; Apok. 12, 10; 2 Petr. 1, 11. In derselben Richtung liegt der vom ersten Evangelisten bevorzugte Ausdruck ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, welchen er Jesus in den Mund legt, auch wo es sich, wie in den Parabeln, nicht blos um die Zukunftsgestalt der Aufgabe desselben handelt. In dem ersten Briefe des Petrus und dem ersten des Johannes aber fehlt die Formel überhaupt, und im vierten Evangelium verrathen nur ganz sporadische Andeutungen (3, 3. 5; 18, 36), daß der Begriff der Herrschaft Gottes in dem Gedankenkreise Jesu die herrschende Stellung eingenommen hat. Eine genauere Beobachtung des ersten Briefes des Petrus ergiebt es, daß dieser Apostel mit dem Gedanken vertrauter geblieben ist als Johannes. So stark eschatologisch seine Auffassung der christlichen Religion normirt ist, so stellt er die Gegenwart der christlichen Gemeinde unter den Gesichtspunkt, daß sie durch die Befreiung von der Sünde darauf hingewiesen ist, der Gerechtigkeit zu leben, und daß ihre Glieder aus dem frühern Irregehen sich zu dem Hirten und Aufseher ihrer Seelen gewendet haben (2, 24. 25). Daß aber Gott als Hirt bezeichnet wird, ist Bild seiner Königsherrschaft. Wenn nun dieser Gesichtspunkt in dem Briefe nicht weiter durchschlägt, so erklärt es sich daraus, daß Petrus die Bestimmung der christlichen Gemeinde nach der Vergleichung mit den mosaischen Prädicaten der israelitischen Gemeinde, als Object göttlicher Erwählung und als Subject specifischen Cultus beurtheilt (2, 5. 9), nicht nach der entwickelteren prophetischen Auffassung derselben. Aber in das Bild des Hauses Gottes, welches der Vorstellung von seinem Reiche deshalb analog ist, weil Gott indirect als der Hausherr über seiner Familie bezeichnet ist, schließt doch Petrus die

Aufgabe der Gerechtigkeit ein, in deren Erfüllung seine Leser thätig sind (4, 17. 18). Indirect aber wirkt gerade die Vorstellung vom Reiche Gottes, welche in der Parabel Jesu vom Sämann durchgeführt ist, in dem Bilde der Frucht, welches mehrere Schriftsteller für die Gerechtigkeit gebrauchen (Jak. 3, 18; Hebr. 12, 11; Gal. 5, 22; Röm. 6, 22; Phil. 1, 11). Denn im Alten Testament ist dieser Sprachgebrauch nicht begründet, während die Vorstellung bei Jesus sehr geläufig ist. Ferner wirkt die Vorstellung von der Herrschaft Gottes in der regelmäßigen Bezeichnung *δοῦλος θεοῦ* oder *Χριστοῦ*, welche die Apostel auf sich und auf die übrigen Christen anwenden (vgl. Röm. 14, 18; 1 Thess. 1, 9). Endlich schlägt der sehr häufige Ausdruck: Gott des Friedens, und die Anwünschung des Friedens von Gott her, welche nicht blos in den Briefen des Paulus üblich ist, durchaus in die Vorstellung vom Reiche Gottes ein, dessen Gerechtigkeit eben auf den Frieden unter den von Gott erwählten Menschen abzielt.

Aber alle diese Nachweisungen dienen nur zu geringer Einschränkung der Beobachtung, daß der leitende Gedanke Jesu in den Briefen des Neuen Testaments nicht herrschend ist [5]). Man wird diese Thatsache verschieden deuten können. Hat sie den Sinn, daß die Aufmerksamkeit der Apostel überhaupt von diesem Hauptgesichtspunkte abgelenkt worden ist, so daß sie denselben nur noch in gebrochener Gestalt, in vereinzelten Merkmalen, oder gelegentlich sich vergegenwärtigt haben? Oder ist anzunehmen, daß sie in der mündlichen Verkündigung zur Gründung der Gemeinden die leitende Idee im Sinne Jesu geltend gemacht, und nur in dem brieflichen Verkehre mit den bestehenden Gemeinden andere Gründe zur Belehrung und Ermahnung verwendet haben? Oder sind Unterschiede zwischen den einzelnen Aposteln wahrzunehmen, denen gemäß die bezeichneten Möglichkeiten und besonderen Erklärungsgründe je bei dem einen oder bei dem andern obwalten? Um nun diese Vermuthungen zu begränzen, muß daran erinnert werden, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, welcher ziemlich

---

[5]) Diese Beobachtung hat auch Rothe gemacht. Vgl. in den von Nippold unter dem Titel „Stille Stunden" herausgegebenen Aphorismen aus R.'s handschriftlichem Nachlaß S. 239: „Auffallend ist es, wie sehr die Idee des Reiches Gottes, die im Ideenkreise Jesu so ganz im Vordergrunde steht, in dem der Apostel zurücktritt."

spät geschrieben hat, im Allgemeinen und in Beziehung auf Paulus besonders bezeugt, daß die Verkündigung sich auf das Reich Gottes bezogen hat. Während aber dieser Mann der zweiten Generation mit dem ursprünglichen Gesichtspunkte noch vertraut ist, formulirt der ihm gleich stehende Verfasser des Hebräerbriefes den Inhalt der Rede Jesu und der Apostel in dem unbestimmteren Begriff der *σωτηρία*, stellt den Gedanken der Herrschaft Jesu in die Projection der Zukunft (2, 3—5), und führt denselben nicht einmal unter den elementaren Gegenständen des christlichen Unterrichts auf (6, 1. 2). In diesen letzteren Thatsachen erscheint also eine Zersetzung der ursprünglichen Idee vom Reiche Gottes, und sie findet ihre unzweifelhafte Erklärung aus der vorherrschenden Erwartung der Wiederkunft Christi, welche ja, indem sie die Gesammtanschauung des ersten Briefes des Petrus leitet, daselbst nur indirecte Spuren der Idee der gegenwärtigen Herrschaft Gottes übrig gelassen hat. Für den Gedankenkreis des Jakobus kommt der Umstand in Betracht, daß derselbe den sittlichen Inhalt des christlichen Gesetzes in dem Begriff der Weisheit, nach dem Vorbild der moralischen Reflexion in den Proverbien und den verwandten Schriften aufgefaßt hat. So stark ja nun der sittliche Gemeinsinn in diesem Briefe hervorgehoben wird, so unterscheiden sich doch der Begriff der Weisheit und der der Gerechtigkeit dadurch, daß der beiden gemeinsame Stoff als Weisheit unter der Form der individuellen Charakterbildung und der individuellen Verantwortlichkeit gegen Gott als Richter gesammelt wird, während die Gerechtigkeit die Richtigkeit der individuellen Gesinnung und Handlungsweise direct auf das Product des geordneten Zustandes der menschlichen Gemeinschaft bezieht. Wurde das Christenthum als Weisheitslehre aufgefaßt, so wurde begreiflicherweise die Bedeutung des Reiches Gottes als des sittlichen Productes bei Seite geschoben. Johannes endlich ist in einer ähnlichen individualistischen sittlichen Auffassung begriffen; auch er motivirt die Nothwendigkeit der Bruderliebe aus der Verantwortlichkeit des Einzelnen vor dem göttlichen Gericht (1 Joh. 4, 17. 18); übrigens aber unterscheidet er sich von Jakobus dadurch, daß er die Aufgabe des christlichen Lebens ganz überwiegend unter den religiösen Gesichtspunkt der göttlichen Causalität, sowie der Einwirkung des Vorbildes Christi und des Antriebes seiner Gebote stellt. Bei dieser Anschauungsweise also war er nicht be-

sonders zur Aneignung des Gedankens Christi vom Reiche Gottes disponirt; darum weicht auch seine Darstellung der Reden Christi von dem authentischen Bilde der übrigen Evangelien ab. Indessen wird sich ergeben, wie nahe er dem leitenden Gesichtspunkte Christi von einer andern Seite her kommt.

Wenn hingegen die Apostelgeschichte bezeugt, daß Paulus in der mündlichen Verkündigung den authentischen Begriff vom Reiche Gottes als der gegenwärtigen Aufgabe aufrecht erhalten hat, so dient zu einer gewissen Bestätigung einmal der Umstand, daß nur in Stellen seiner Briefe, wenn sie auch selten genug sind, jener Begriff wieder auftritt, insbesondere daß er Kol. 4, 11 seine berufsmäßige Thätigkeit indirect als ein Wirken auf das Reich Gottes hin bezeichnet, ferner daß er seinen Berufsdienst 2 Kor. 3, 9 den Dienst an der Gerechtigkeit nur nennen konnte, wenn er dabei deutlich die Relation zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes dachte. Uebrigens berührt Paulus diesen Gedanken in seinen Briefen deshalb so selten, weil dieselben den verschiedenartigen Angelegenheiten der gottesdienstlichen Gemeinden gewidmet sind. Es ist nämlich nothwendig, schon in dem Gedankenkreise Christi zu unterscheiden zwischen der Bestimmung der von ihm erwählten Jünger zur Vollziehung des Gottesreiches als ihrer specifisch sittlichen Aufgabe und ihrer Bestimmung als *ἐκκλησία*. Denn dieses Wort (Mt. 16, 18; 18, 17) entspricht dem hebräischen קָהָל; dieses aber bezeichnet das Bundesvolk in seiner technischen Gottesverehrung, hingegen nicht insofern, als es bestimmt ist die Herrschaft Gottes an sich zu erfahren und seiner Leitung durch den sittlichen und rechtlichen Gehorsam gegen sein Gesetz sich unterzuordnen. Ferner weist der zweimalige Gebrauch dieses Wortes durch Jesus darauf hin, daß in der Verbindung seiner Jünger als Ekklesia rechtliche Ordnungen eintreten werden [6]; hingegen die Verbindung derselben Personen zum Gottesreich hat ihr wesentliches Merkmal darin, daß die Liebe die Rechtsordnung ungültig macht (Mt. 5, 38—42; 1 Kor. 6, 6—8). Endlich ist die Verbindung der Menschen zum Gottesreich, wie schon bemerkt wurde (S. 290), zwar darauf berechnet, in die Erscheinung zu treten, aber dessen Verwirklichung wird immer nur durch die

6) Vgl. Steitz, der neutestamentliche Begriff der Schlüsselgewalt. Stud. u. Krit. 1866. S. 435—483.

Ahnung des Glaubens, niemals durch die directe Congruenz der sinnenfälligen Erscheinung mit der Werth gebenden Absicht des gerechten Handelns constatirt werden können. Hingegen ist die Verbindung der Jünger Jesu als Ekklesia insofern für jeden sinnenfällig, als jeder den Artunterschied ihres gemeinsamen Betens und ihrer sacramentalen Handlungen von den übrigen Culten nach Inhalt und Form erkennen kann, wenn auch damit eine abweichende Beurtheilung des Werthes dieser Gottesverehrung zusammengeht.

Nun steht ja die objective wie die subjective Richtigkeit der christlichen Gottesverehrung unter Bedingungen nicht nur der Wahrheit, sondern auch der gegenseitigen sittlichen Gesinnung der Gemeindeglieder. Die Gottesverehrung in den Gemeinden mußte nicht blos richtig abgegränzt sein gegen die Vermischung mit der Theilnahme an jüdischem und heidnischem Cultus, sondern ihre Gesundheit erforderte auch die Aufrichtigkeit der zu ihr verbundenen Menschen gegen einander. Unter diesen Gesichtspunkt treten nun die mannigfachen sittlichen Belehrungen und Rügen, welche die neutestamentlichen Briefe theils bestimmten Irrthümern und Mängeln entgegensetzen, theils zur Vervollständigung allgemeiner Belehrungen über die Ordnung des Glaubens hinzufügen. Warum finden nun dieselben niemals eine directe Begründung in dem obersten sittlichen Gedanken des Gottesreiches? warum hat sogar Paulus denselben fast nur wie in einer Interjection berührt? Man kann zunächst diesen Fragen durch die Bemerkungen begegnen, daß eine Vollständigkeit der sittlichen Belehrung im wissenschaftlichen Sinne, welche die Analyse jenes Begriffes erfordern würde, nicht in der Absicht der Briefschreiber lag; ferner daß, je sicherer Einer in den Principien ist, und je mehr er voraussetzt, daß die Anderen dieselben nicht verwerfen, er um so weniger direct auf dieselben zu verweisen braucht. Man darf auch behaupten, daß gerade der christliche Begriff vom Reiche Gottes es erlaubt, daß man den sittlichen Unterricht an Gedanken anknüpft, welche in jenem Ganzen nur eine untergeordnete Stellung einnehmen. Denn jedes Glied der sittlichen Totalität hat den Werth des Ganzen. Nicht blos das Gottesreich in dem Sinne der sittlichen Organisation des ganzen Menschengeschlechtes ist der Zweck an sich; sondern jede einzelne Seite, welche dazu gehört, die individuelle Tugend, wie die Reinheit der Familie oder eines an-

dern engern Lebenskreises kann als Zweck an sich geltend gemacht werden, denn jeder Zweck ist eben darin als sittlicher Zweck gesetzt, daß er zugleich wieder Mittel zu anderen Zwecken ist, und alle anderen Zwecke als Mittel für sich in Anspruch nehmen darf.

Indessen liegt nun doch die Thatsache vor, daß Jakobus, Johannes und sehr deutlich der Verfasser des Hebräerbriefes den sittlichen Gedanken des Gottesreiches überhaupt aus den Augen gesetzt und den Begriff nur als Ausdruck der zukünftigen gemeinsamen Seligkeit festgehalten haben. Hierin kann man nicht umhin einen Abstand ihres Gesichtskreises von dem durch Jesus vertretenen zu erkennen, der einen Verlust bezeichnet. Wodurch kann also geschichtlich dieses Herabsteigen von der Höhe der Anschauung Jesu erklärt werden? Ich meine, durch die vorherrschende Beachtung des Bedürfnisses der gottesdienstlichen Gemeinden, welches durch ihre geschichtliche Lage in der Umgebung einer feindseligen Culturwelt angezeigt ist. In der von Jesus verkündeten Aufgabe des Gottesreiches ist die Universalität derselben bekanntlich durch das Gebot der Feindesliebe ausgedrückt, und dasselbe wird direct dadurch hervorgehoben, daß die Liebe zu den Brüdern, blos für sich betrachtet, keine Gewähr der übernatürlichen Sittlichkeit leisten soll, da ja auch die natürlichen Menschen sich zu ihr fähig zeigen (Mt. 5, 43—48). Nun aber waren die von den Aposteln gegründeten Gemeinden, welche in dem Bekenntniß Gottes als des Vaters und Jesu als des Messias zusammengetreten waren, zunächst darauf hingewiesen, daß ihre Glieder sich auch in sittlicher Beziehung mit einander einlebten. Mochte die religiöse Begeisterung, welche die Christen an den verschiedenen Orten zusammengeführt hatte, noch so groß sein, so ergab die Erfahrung, daß der Entschluß zur gottesdienstlichen Gemeinschaft keinesweges von der zureichenden natürlichen Fertigkeit der Liebe zu den Brüdern begleitet war, sondern bis zur Erreichung der Harmonie mit denselben einen weiten Weg der sittlichen Selbsterziehung vor sich hatte. Zugleich ergab sich, daß wenn auch die Bereitschaft der Liebe gegen die Feinde und Verfolger noch so entwickelt war, die Verbreitung des Christenthums über alle Menschen darauf angewiesen war, daß möglichst Viele in die gottesdienstlichen Gemeinden eintraten, um dort zugleich auch in der Gerechtigkeit des Gottesreiches geübt zu werden. Also indem die Bildung und Entwickelung der gottesdienstlichen Gemeinden als das unumgängliche

Mittel für die Entwickelung des Reiches Gottes erscheinen mußte, so bot sich die Sorge für ihre normale Ausgestaltung als die nächste Aufgabe der Christen dar. Und indem diese Gemeinden, schon lediglich um ihren gemeinsamen Gottesdienst richtig und aufrichtig auszuüben, der Erziehung in der übernatürlichen Gerechtigkeit bedurften, so trat wiederum diese Aufgabe des Gottesreiches in die Stelle des Mittels zur Gestaltung der gottesdienstlichen Gemeinden. Indem die beiden Functionen der Gemeinde Christi, die sittliche Hervorbringung des Gottesreiches und die technische sinnenfällige Gottesverehrung unterschieden sind, so ergiebt sich an diesen geschichtlichen Umständen dasjenige, was im Allgemeinen auch theoretisch zu beweisen sein würde, nämlich daß jene Functionen auf eine Wechselwirkung angewiesen sind, daß sie abwechselnd als Mittel und als Zweck hervortreten.

Aber wie in den apostolischen Briefen zur Erziehung der Gemeinden der Unterricht in der Gerechtigkeit des Gottesreiches als das Mittel zum Zweck ihrer gottesdienstlichen Eintracht in Bewegung gesetzt wird, so erfolgt eine durchgängige Verengerung des Gesichtskreises im Vergleich mit dem, welchen Jesus innehielt. Dieselbe tritt nämlich darin hervor, daß durchgängig die Liebe zu den Brüdern als die oberste Aufgabe, als die specifische Probe des Christenstandes vorgeschrieben wird. Dieses gilt von allen neutestamentlichen Schriftstellern (Jak. 2, 8. 9. 14—16; 4, 11; 5, 9; 1 Petr. 1, 22; 2, 17; 3, 8; 4, 8; 1 Joh. 2, 9—11; 3, 14—18; 4, 20. 21; Hebr. 6, 10; 10, 32—34; 13, 1; 1 Theß. 4, 9; Gal. 6, 10; 1 Kor. 6, 6—8; 8, 11—13; 11, 33; Röm. 12, 10; 14, 10. 15). Insbesondere gelten die Ermahnungen des Paulus zum Frieden, zum Gemeinsinn und zur Unterordnung des Einzelnen unter das Interesse der Gesammtheit (1 Theß. 5, 13; 2 Kor. 13, 11; Röm. 12, 3; Phil. 2, 2—4; Eph. 4, 2. 3), dem sittlichen Bestande der Gemeinden zum Zweck ihrer gottesdienstlichen Gemeinschaft. Auch das organische Zusammenwirken der Gemeindeglieder zu dem Ganzen, welches er in dem Bilde des Leibes Christi ausdrückt (Röm. 12, 4. 5; 1 Kor. 12, 12), ist von ihm nur auf das Zustandekommen der gottesdienstlichen Bestimmung der Gemeinden berechnet, und das Bekenntniß Jesu als des Herrn (1 Kor. 12, 3; Röm. 10, 9) hat sichtlich keine directe Beziehung auf dessen Herrschaft über die sittliche Gemeinschaft der Menschen, sondern auf die Anbetung, welche ihm in der christ-

lichen Gemeinde zu Theil wird (Phil. 2, 10. 11). Auch sofern der Herr Christus als die Ursache der verschiedenen Gnadengaben als Dienste in der Gemeinde (1 Kor. 12, 5) bezeichnet wird, hält Paulus den Gesichtspunkt ihrer gottesdienstlichen Bestimmung inne; und sofern die sittliche Thätigkeit auf das Leben Christi in den Gläubigen (Gal. 2, 20; 2 Kor. 13, 5) zurückgeführt wird, bildet die sittliche Gesundheit der bestehenden gottesdienstlichen Gemeinden den Gesichtskreis. Die Modification des Bildes des Leibes Christi in der Vorstellung von Christus als dem Haupte der Gemeinde, in den Briefen an die Kolosser und an die Epheser, reicht über diese Anschauung nicht wesentlich hinaus, obgleich dazu ein specieller Anlaß sich darbietet. Denn die Gedanken, daß Christus als das Haupt der Gemeinde der Grund und Zweck der Weltschöpfung ist, daß er die Versöhnung des All über sich genommen hat, weil er wollte, daß die Fülle der Dinge in ihm ihre Ruhe finde (Kol. 1, 15—20), daß der Vorsatz Gottes dahin geht, alle Dinge in Christus als ihrem Zwecke zusammenzufassen (Eph. 1, 9. 10), daß die Gemeinde von ihrem Haupte Christus erfüllt ist, der sich selbst mit allen Dingen in allen Beziehungen erfüllt (1, 22. 23), finden ihr Verständniß nur dann, wenn die von ihm geleitete Gemeinde als der Rahmen für die zum sittlichen Reiche Gottes verbundene Menschheit erkannt wird. Nichtsdestoweniger fehlen in diesen Aussprüchen die Merkmale davon, daß diese Ergänzung beabsichtigt ist; vielmehr ist gerade im Briefe an die Epheser (1, 4—6) die Bestimmung der in Christus ewig erwählten Gemeinde direct auf das Lob der Erscheinung der göttlichen Gnade, also blos auf ihre gottesdienstliche Qualität hinausgeführt.

Thatsache also ist, daß die Verfasser der Briefe des Neuen Testaments, indem sie für die sittliche Gesundheit der Gemeinden der christlichen Gottesverehrung Sorge tragen, hiezu alle möglichen Beziehungen der Idee des sittlichen Reiches Gottes gebrauchen, jedoch die principale Bestimmung der gottesdienstlichen Gemeinden zur Vollziehung des sittlichen Reiches Gottes nicht im Auge behalten haben, und in dieser Hinsicht hinter der Höhenlage des Gedankenkreises Christi zurückbleiben. Hingegen stimmen die Briefe mit den Andeutungen, welche Christus an seinen zweimaligen Gebrauch des Wortes *ἐκκλησία* geknüpft hat, insofern überein, als sie die ersten Ansätze von Rechtsordnungen vergegenwärtigen, welche in den Gemeinden nothwendig wurden. Den Anlaß dazu bietet

nicht blos das Bedürfniß nach Ordnung der gottesdienstlichen Versammlungen, sondern auch der Umstand, daß alle möglichen socialen Beziehungen der Christen innerhalb des Gemeindeverbandes geordnet werden mußten, weil dieselben nicht mehr nach den Maaßstäben der nicht christlichen Gesellschaft beurtheilt werden konnten [7]). In dieser Hinsicht unterliegt es keinem Zweifel, daß die Gemeinde der christlichen Gottesverehrung oder die Kirche, welche ihr Dasein durch die Folge der Zeiten fortgesetzt hat, ein Glied der geschichtlichen Bewegung der irdischen Menschheit ist, daß sie unter dem Merkmal ihrer rechtlichen Verfassung zur Welt gehört, während ihre Glieder, sofern sie durch das Handeln aus Liebe sich mit einander verbinden, im Sinne Christi aus dem Antriebe der göttlichen Gnade heraus das Reich Gottes produciren.

34. Die Sorge um die unverfälschte Haltung der gottesdienstlichen Gemeinden ist auch der Grund, warum Paulus seine Verkündigung der guten Botschaft Gottes, wie er sie im Eingang des Briefes an die Römer bezeichnet, auf einen andern directen Inhalt bestimmt, als auf den des Gottesreiches. Die Zweckbestimmung des letztern ist freilich darin aufrecht erhalten, daß seine Botschaft Gotteskraft zur *σωτηρία* für jeden Gläubigen enthält und auf die Gläubigen überträgt (Röm. 1, 16); denn dieses Rettungsheil ist nur in dem vollendeten Reiche Gottes und demgemäß zu erwarten, daß die Gotteskraft oder der Geist sich in jedem Gläubigen zur activen Gerechtigkeit und Selbstheiligung bewährt (Gal. 5, 5. 6; 2 Kor. 6, 6. 7). Allein Paulus stellt als das Mittel zur Erreichung dieses Zieles die Enthüllung der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben voran, und denkt hierin die nächste Wirkung der Offenbarung Gottes in Christus, welche die Gemeinden zum Zweck ihrer Selbstunterscheidung vom Judenthum als den maaßgebenden Grund ihrer gottesdienstlichen Existenz richtig verstehen müssen. Denn ich hoffe keiner Einwendung zu begegnen, wenn ich behaupte, daß die wiederholte Erfahrung von der Bedrohung der heidenchristlichen Gemeinden durch den Einfluß

---

7) Vgl. meine Abhh. über die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche, in der Zeitschr. f. Kirchenrecht VIII. (1869) und über die Gründe der Politisirung der Kirche in Gelzer's Protestantischen Monatsheften 1858. Band 2.

des pharisäischen Judenchristenthums den Paulus zu dieser antithetischen Formulirung seiner Verkündigung im Auftrage Gottes geführt hat. Die Gerechtigkeit von Gott her aus dem Glauben oder unter der Bedingung des Glaubens erweist sich nun, bei der nähern Beobachtung der Zeugnisse in den paulinischen Briefen, als ein Begriff, welcher von dem bisher erörterten gemeinsamen Begriff der activen sittlichen Gerechtigkeit bedeutend abweicht. Allein diese Abweichung knüpft sich an ein eigenthümliches Merkmal dieses vom Alten Testamente her überlieferten Begriffs; von der andern Seite her ist sie bedingt durch eine Rücksichtnahme auf den pharisäischen Sprachgebrauch, welchen Paulus gelten läßt, indem er dem besondern Grundsatz der Gegner um so schärfer entgegen treten will. Dieser Umstand ist einer hervorragenden Beachtung bedürftig, da erst hienach erkannt werden kann, in wie weit die Gedankenbildung des Paulus auf diesem Punkte sich von den anders lautenden Grundsätzen der anderen Schriftsteller des Neuen Testaments entfernt.

Der eigenthümliche Begriff von *δικαιοσύνη θεοῦ* als Prädicat der Gläubigen (Röm. 1, 17; 3, 21. 22; 5, 17. 20; 8, 10; 9, 30; 10, 3. 4. 6. 10; 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 21; Phil. 3, 9) wird zunächst formell dadurch erläutert, daß das Verbum *δικαιοῦν* als die Handlung Gottes, welche jene Gottesgerechtigkeit am Menschen hervorbringt, mit dieser Vorstellung parallel geht. Das Verbum hat aber in den LXX. als Ersatz für הִצְדִּיק, und in Beziehung auf den gerichtlichen Streit die Bedeutung: gerecht sprechen, von Anklagen frei sprechen. Nun kommt weiter in Betracht, daß die Bitte der Gerechten in den Psalmen regelmäßig dahin geht, daß Gott ihr Recht, ihre Geltung gegenüber ihren gottlosen Bedrückern wie in einem Gerichtshandel durchführen möge. Der Sinn dieser Bitte wird nicht erschöpft durch das Interesse der persönlichen Selbsterhaltung, sondern richtet sich danach, daß der Werth der Gerechtigkeit erst durch öffentliche Anerkennung vollendet wird, daß es also ein Interesse der sittlichen Weltordnung ist, die wirklich vorhandene Gerechtigkeit zu Ehren gebracht zu sehen. Deshalb ist auch das Gericht, welches die Gerechten von Gott begehren, ein Gericht göttlicher Gerechtigkeit; d. h. der Act der öffentlichen Feststellung der Gerechtigkeit der Menschen durch Gott bewährt die Zuverlässigkeit Gottes selbst, dessen Gerechtigkeit selbst nicht offenbar würde, wenn er nicht die

Gerechten unter den Menschen gegen die Gottlosen zu Ehren brächte. In dem Gesichtskreis des Paulus ist dieses Ziel, welches die Psalmisten in jedem Augenblicke für jeden einzelnen Fall in Aussicht nehmen, für Alle an das allgemeine Endgericht Gottes geknüpft. In der gemein jüdischen Ueberzeugung, welche Paulus im Eingang des Römerbriefes adoptirt, lautet der Grundsatz, daß die Erfüller des Gesetzes gerecht gesprochen werden (2, 13). Der Ausspruch würde unverständlich sein, wenn der Begriff der Gerechtigkeit schon durch die Vollständigkeit der gesetzmäßigen Handlungsweise gedeckt würde; es gehört aber dazu, daß der Werth derselben auch in der Welt ordnungsmäßig durch Gott zur Anerkennung gebracht werde. Daß Paulus auch in der speciell christlichen Beurtheilung der sittlichen Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens, der durch die Liebe wirksam ist, diese Rücksicht auf das zukünftige göttliche Gericht einschließt, ist bei der Erklärung von Gal. 5, 5. 6 oben (S. 281) dargelegt worden. Nach diesem Umstande richtet sich auch die dem Petrus und dem Paulus gemeinsame Vorstellung, daß die Heilsvollendung in der Ertheilung von Lob und Ehre von Gott her bestehen werde (1 Petr. 1, 7; 2, 7; Röm. 5, 2; 8, 18; 9, 23; 1 Kor. 2, 7), wie dieses schon als gemein jüdische Erwartung feststeht (Röm. 2, 7. 10). Die Relation des Begriffs von *δίκαιος* auf göttliches Urtheil ergiebt sich ferner aus dem Sprachgebrauch *δίκαιον παρὰ τῷ θεῷ, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (2 Thess. 1, 6; Act. 4, 19), durch welchen auch gelegentlich der Gebrauch von *δικαιοῦσθαι* (Gal. 3, 11; Röm. 3, 20) so afficirt wird, daß es unnöthig erscheint, auszudrücken, daß Gott selbst das Subject des Urtheils ist, welches zu empfangen die Menschen vor ihm auftreten. Endlich scheint die ursprüngliche Stellung dieser Combination in der Anschauungsweise der Psalmisten auch bei Paulus durch, indem er in der Schilderung seiner persönlichen Lebensführung (2 Kor. 6, 3—10), an die Beziehungen, welche sein Bewußtsein sittlicher Gerechtigkeit ausdrücken, die Worte *διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας* anknüpft (V. 8), weil die Gerechtigkeit an sich nicht gleichgültig ist gegen ihre Anerkennung oder Verunehrung. Nur ist es der christliche Grundsatz, in der Erwartung des göttlichen Urtheils sich über die Anerkennung oder Nichtanerkennung von Menschen hinwegzusetzen (1 Kor. 4, 3. 4).

Steht also vom Alten Testamente her fest, daß das Verbum *δικαιοῦν*, auch unter Voraussetzung einer vollständigen werkthäti-

gen Erfüllung des Gesetzes, welche der Pharisäismus für sich in Anspruch nahm (Phil. 3, 6), den göttlichen Act des anerkennenden Urtheils bedeutet, so wird freilich dieses Ergebniß in allen Fällen des paulinischen Sprachgebrauchs erprobt werden müssen. Aber zugleich ist von vornherein sicher, daß auch die pharisäische Ansicht, deren Geltung in der christlichen Gemeinde Paulus bekämpft, und deren Unwahrheit er behauptet, nämlich daß die Menschen δικαιωθῶσι ἐξ ἔργων νόμου (Gal. 2, 16; 3, 11; Röm. 3, 20; 4, 2), den Werth der Werke des Gesetzes zum Zwecke der Gerechtigkeit von dem anerkennenden Urtheile Gottes abhängig macht. Wenn es etwa Gal. 5, 4 so erscheint, als ob δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ „gerecht werden" bedeutete, so ist diese Formel vielmehr entweder zu dem vollständigen Ausdruck in 3, 11 zu ergänzen, oder wenn das Verbum medial und reflexiv zu verstehen ist, so ist in dem Anspruch, sich innerhalb des Gesetzes durch dessen Erfüllung zu rechtfertigen, das entsprechende Urtheil Gottes vorweggenommen. Es kommt nun aber vor Allem darauf an, den Grundsatz, welchen Paulus seinen Gegnern in den galatischen Gemeinden imputirt, auch im Sinne dieser letzteren selbst festzustellen. Denn indem Paulus denselben Grundsatz auch in dem nach Rom gerichteten Briefe bestreitet, so ist sein hier eingeschlagenes Beweisverfahren nicht durch örtliche Erscheinungen gleicher Art hervorgerufen, sondern durch die Rücksicht auf die Opposition, die er in Jerusalem und in Galatien, vielleicht auch an anderen Orten erfahren hat. Nun ergiebt sich aus dem Briefe an die Galater (4, 10; 5, 2), daß diese Heidenchristen im Begriffe waren, sich der Beschneidung und der Feier der Feste zu unterziehen, welche im mosaischen Gesetze vorgeschrieben sind. Die pharisäischen Judenchristen, welche den Antrieb dazu ausübten, müssen diese Handlungen als nothwendige Bedingungen der Gerechtigkeit dargestellt haben, welche die göttliche Vollendung des Heiles zu erwarten hat (Act. 15, 1. 5). Ein directes Zeugniß dafür ist freilich nicht vorhanden. Denn die Formel, mit welcher Paulus die Tendenz der Gegner bezeichnet, trägt in der Allgemeinheit ihrer Ausprägung das Zeichen davon an sich, daß sie von ihm selbst aus der Consequenz der gegnerischen Ansicht gebildet ist. In der zu vergleichenden Stelle der Apostelgeschichte ferner kommt nicht δικαιωθῆναι sondern σωθῆναι vor. Jedoch muß die Gerechtigkeit der Titel gewesen sein, unter welchem die

pharisäischen Christen den unverständigen Galatern die Beschneidung, den Sabbath und die anderen Feste aufgenöthigt haben. Denn einmal ist die Gerechtigkeit die Gesammtaufgabe, auf welche der Pharisäismus die jüdischen Cultuspflichten richtet; dieser Begriff ist auch dem Begriff σωϑῆναι in dem gemeinsam jüdischen und urchristlichen Sprachgebrauch correlat, und endlich wäre die Gedankenreihe, welche Paulus nur auf Anlaß dieser Gegner gebildet hat, noch schwerer verständlich, als sie ist, wenn nicht von ihnen das Stichwort der Gerechtigkeit dargeboten worden wäre.

Also der Religionsfehler des Pharisäismus (S. 274) sollte in der christlichen Gemeinde legalisirt werden; und daß dieses Heidenchristen zugemuthet wurde, ist nichts Schlimmeres als daß diese Methode von Judenchristen aufrecht erhalten wurde. Jener pharisäische Grundsatz verstieß nun aber ebenso gegen das mosaische Gesetz, wie gegen die von Christus erneuerte Tendenz des Prophetismus. Jene Cultushandlungen dienen dem Gesetze gemäß zur Heiligung der Israeliten. Das heißt die Beschneidung der Knaben und die Begehung der Feste, weiterhin die Reinigungen, die öffentlichen und die Privatopfer haben den Sinn, daß die Einzelnen und daß die ganze Gemeinde in den Fällen, welche den Anlaß gaben, die Heiligung des Volkes durch Gott für sich wirksam machten, sich dem Gepräge des göttlichen Eigenthums unterzogen, welches der natürlichen Volkseinheit verliehen war. Es ist eine gewaltige Verkehrung, daß diese Handlungen nicht als Mittel zur Unterordnung der Einzelnen unter den gegebenen religiösen Charakter des Volkes anerkannt, sondern für Mittel der persönlichen Auszeichnung des Einzelnen vor den Anderen oder als Stoff seiner sittlichen Charakterbildung ausgegeben wurden. Diese Mißdeutung des mosaischen Gesetzes durch die Pharisäer hat nun Paulus nicht berichtigt. Er würde seinen pharisäischen Gegnern vielleicht am wirksamsten begegnet sein, wenn er ihre Combination zwischen Gerechtigkeit und mosaischen Cultushandlungen als falsch erwiesen, wenn er gemäß dem richtigen Sinne des mosaischen Gesetzes die Beziehung des Cultus auf die Theilnahme an der Heiligkeit des alten Bundesvolkes behauptet, und wenn er dieser Ordnung gegenüber gezeigt hätte, daß die Heiligkeit der neuen Bundesgemeinde, ihre Angehörigkeit zu Gott, durch die Erlösung in Christus in der Art verbürgt ist, daß sie für den Einzelnen immer schon durch seinen innern Glauben, nicht durch äußere Handlungen, geschweige

denn durch Handlungen der alten Ordnung, vermittelt wird. Dieses Verfahren ist im wesentlichen von dem Verfasser des Hebräerbriefes geübt worden, da die Vorliebe für jüdische Dankopfer, die er an den Empfängern seines Briefes zu bekämpfen hatte, als Ausdruck eines Strebens nach alttestamentlicher Heiligung auftrat, ohne die Corruption durch den pharisäischen Gesichtspunkt.

35. Paulus also nimmt die pharisäische Combination zwischen gesetzlichen Cultushandlungen und der Aufgabe der Gerechtigkeit als die im mosaischen Gesetze selbst begründete Ansicht an. Jedoch geschieht dieses nur in den Gedankenreihen, welche durch den Conflict mit dem pharisäischen Judenchristenthum hervorgerufen worden sind. In der Deutung der activen sittlichen Gerechtigkeit, welche er mit den übrigen Schriftstellern als die Aufgabe des Christenthums anerkennt, und welche das Object der göttlichen Gerechtsprechung im Endgericht bildet, hat er nicht blos die Beziehung auf das christliche Gesetz eingeschlossen, sondern auch die auf das mosaische Gesetz, welches in jener Gestalt als überlieferter Ausdruck des göttlichen Willens fortdauert (Gal. 5, 6; 6, 2; 1 Kor. 7, 19; Röm. 8, 4; 13, 9. 10. S. 288). Nichts desto weniger ist er auf die pharisäische Combination zwischen mosaischem Ceremonialgesetz und Gerechtigkeit nicht blos in dialektischer oder hypothetischer Weise eingegangen, so daß er ihre historische Richtigkeit in Zweifel zöge oder widerlegte; vielmehr beweist ein Umstand, daß er diese pharisäische Ansicht vom Gesetze gerade auf seinem christlichen Standpunkte der Geschichtsbetrachtung aufrecht erhält, und zwar in einer Härte, welche ihm einen bedeutenden Theil der alttestamentlichen Religion vollständig aus den Augen gerückt hat. Es ist ja Thatsache, daß die von Mose ausgehende Religionsstiftung auf dem bestimmten Glauben an den erlösenden Gott der Väter beruht, und daß seine Gesetzgebung an diesem Glauben ihren Verpflichtungsgrund besitzt (Exod. 20, 2). Paulus aber beurtheilt die mosaische Gesetzgebung, wie schon oben (S. 281) berührt werden mußte, so, daß die Erfüllung des Gesetzes keine Relation zum Glauben und zur Gnade Gottes in sich schließe oder voraussetze. Der innere Zusammenhang und die Ableitung dieser auffallenden Annahme wird durch die Erörterung im 3. Capitel des Briefes an die Galater deutlich.

Dieselbe hängt an der Zusammenstellung einzelner Schriftaussprüche, welchen theils der Sinn von Bezeugung von Thatsachen, theils der Sinn von göttlichen Regeln beigemessen wird. Es ist zunächst eine göttliche Regel, daß in Abraham als dem Vorbilde des Glaubens und der Gerechtigkeit alle Völker gesegnet werden sollen. Dieser Satz findet einen Erkenntnißgrund seiner Wahrheit an der Bezeugung des Fluches über jede einzelne Gesetzübertretung, indem dabei stillschweigend die Thatsache vorausgesetzt wird, daß kein Israelit das Gesetz nicht übertreten hätte. Unter dieser Voraussetzung gilt die Bezeugung des Fluches über jede Gesetzübertretung so viel als das Urtheil, daß die Gerechtigkeit nicht mit dem Gesetz zusammenhängt. Nun ist aber Folgendes sehr bedeutsam. Paulus leitet die Beziehungslosigkeit des Gesetzes zur Gerechtigkeit objectiv nicht von der Unmöglichkeit seiner Erfüllung durch Sünder ab, sondern von der göttlichen Regel, daß der aus Glauben Gerechte leben wird, und aus der Annahme, daß das Gesetz mit dem Glauben nichts gemein habe, da es die Verheißung des Lebens an die Werke knüpfe. In V. 11. 12 ist der Syllogismus direct ausgesprochen: Der Gerechte aus Glauben wird leben, — das Gesetz hat mit dem Glauben nichts gemein — also findet keine Rechtfertigung im Gesetze statt. Daneben liegt eine Andeutung zum syllogistischen Beweise des Untersatzes vor, welcher so zu ergänzen ist: Arten schließen sich aus, — das verheißene Leben wird entweder im Gesetz an die Erfüllung desselben, oder in dem göttlichen Prophetenspruch an den Glauben geknüpft, — also schließen sich Gesetz und Glaubensordnung aus, oder das Gesetz hat mit dem Glauben nichts gemein. Ich unterlasse nicht, zu bemerken, daß Paulus in diesem Gedankengange schon im Voraus die Regel des Gesetzes über die Bedingtheit des Lebens nicht mehr als Gottesspruch anerkennt, wie den Satz des Propheten Habakuk. Dieser Beweis ist nun anders beschaffen, als der in der orthodoxen Dogmatik vorgetragene Zusammenhang, in welchem man gerade die Argumentation des Paulus zu reproduciren meint. In der Dogmatik wird vorausgesetzt, daß wenn nur die Menschen nicht durch die Sünde gehindert würden, sie durch die Erfüllung des Gesetzes das Leben erreichten; nur die durchgehende Nichterfüllung des Gesetzes sei der reale Grund für die göttliche Anordnung der Rechtfertigung aus Glauben. Allein Paulus führt zwar den Fluchzustand der Juden, welche das Ge-

setz übertreten, als Gegenprobe oder als Erkenntnißgrund für die Regel an, daß der Segen Abrahams den im Glauben Gerechten zu Theil wird. Aber als den Realgrund für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Gesetzerfüllung führt er nicht die Thatsache der allgemeinen Sünde, sondern die Göttlichkeit der entgegengesetzten Regel und seine Erkenntniß von der Beziehungslosigkeit zwischen Gesetz und Glaube an.

Diese Ansicht des Paulus, welche gleichlautend auch aus Röm. 4, 14—16 erhoben wird, setzt sich also gänzlich hinweg über alle Merkmale und Umstände, in welchen die geschichtliche Darstellung des mosaischen Gesetzes mit dem Heilsglauben an den Bundesgott verflochten ist. Er ignorirt außerdem die ganze Fülle der alttestamentlichen Frömmigkeit, welche sich in den Psalmen entfaltet, ignorirt namentlich deren innige Beziehung zu dem Gesetze, an welchem die Gerechten die göttliche Hülfe erkennen und mit Dankbarkeit sich aneignen. Oder sofern er sich auf Psalmen und Propheten einläßt, gebraucht er sie nicht als Documente der subjectiven Religion, sondern in abstracter Schriftgelehrsamkeit als Documente göttlicher Offenbarung [8]), durch welche die einzige Anknüpfung des Christenthums an die Religion Abrahams bestätigt und erläutert wird. Den Abstand der mosaischen Gesetzordnung sowohl von der Religion des Abraham wie auch von der christlichen Gnadenordnung bestätigt ferner Paulus durch die Behauptung der Herkunft des Gesetzes von den Engeln (S. 248) und dessen ursprünglicher Bestimmung die Sünden zu vermehren. Indem die Gesetzgebung in den Zusammenhang der Heilsordnung, die von Abraham auf Christus reicht, als etwas Fremdes eingeschoben ist, kann sie jene Ordnung nicht ungültig machen; vielmehr dient sie indirect zu deren Verwirklichung, indem das Gesetz durch die Vermehrung der Sünde sich als Zuchtmeister auf Christus hin bewährt. Ist nun der Zusammenhang dieser Aufstellungen des Paulus im Briefe an die Galater exegetisch und logisch deutlich, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus das Gesetz als eine Ordnung gegenseitiger Rechte der Menschen und Gottes versteht. Indem es keine Beziehung zum Glauben und zur Gnade Gottes haben soll, so ist der Grundsatz des Ge-

---

[8]) Bernh. Duhm, Pauli apostoli de Judaeorum religione iudicia, (Gottingae 1873) p. 36.

setzes, daß der Erfüller desselben das Leben erwirbt, gleich der Regel gemeint, daß dem Arbeiter sein Lohn nach Schuldigkeit zukommt (Röm. 10, 5; 4, 4). Indem also Paulus den Thatbestand des mosaischen Gesetzes in diesem Sinne beurtheilt, bejaht er eben auch als der christliche Apostel die pharisäische Auffassung desselben als die authentische und berechtigte. Als Christ stellt er nur in Abrede, daß die Absicht, das Leben als Lohn zu verdienen, Erfolg habe. Dazu dient ihm jenes Urtheil, daß das Gesetz mit dem Glauben und der Gnade nichts gemein habe, indem er als Christ die Gnade und den Glauben als die Bedingungen des Lebens anerkennt. Ja man darf wohl behaupten, daß er, um dem Pharisäismus seine Geltung in der christlichen Gemeinde zu bestreiten, dessen Tendenz auf die rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen in seiner Deutung des Sinnes des Gesetzes geschärft hat. Denn schwerlich kann bewiesen werden, daß die Pharisäer ihre Gesetzerfüllung außer aller Beziehung zum Glauben und zur Gnade Gottes gestellt wissen wollten. Paulus ist zu dieser Beurtheilung des mosaischen Gesetzes ohne Zweifel darum fortgeschritten, weil er seinen frühern Pharisäismus durch seinen schroffen Uebergang zum Christenthum beleuchtete. In diesem erlebte er den vollen Contrast zwischen der rechtlichen Geltung seiner Gesetzerfüllung für Gott und seiner Versöhnung mit Gott durch Gnade und Glauben. Um so deutlicher also ist es, daß seine exclusive Auffassung des mosaischen Gesetzes in der Analogie mit seinem frühern pharisäischen Verständniß desselben doch bedingt ist durch seine Stellung in der christlichen Ueberzeugung.

So beschaffen und so vermittelt ist die Ansicht des Paulus von der Berechtigung des Pharisäismus durch das mosaische Gesetz. Deshalb zieht er nicht die Gesetzgemäßheit der Combination in Zweifel, welche die Pharisäer auch auf christlichem Boden zwischen dem Gesetz, seiner Erfüllung und der zu erreichenden Gerechtigkeit vollzogen. Er widerlegt nur das Recht dieser Combination im Christenthum dadurch, daß dieselbe im Widerspruch mit der göttlichen Ordnung des Glaubens und der Gnadenverheißung sei. Daran hindert ihn auch der Umstand nicht, daß er bei anderer Gelegenheit dem mosaischen Gesetze die Bestimmung beilegt, gerade im Kreise des christlichen Glaubens seine Erfüllung zu finden (S. 305). Denn überhaupt können die

Aeußerungen über das mosaische Gesetz, welche in den verschiedenen Briefen des Paulus vorliegen, nicht in Eine Formel gebracht werden. Vielmehr begegnen uns namentlich im Brief an die Römer die deutlichen Spuren der zwei Vorstellungsreihen, die sich in entgegengesetzten Merkmalen zu erkennen geben. Es kann nicht umgangen werden, die bisherige Erörterung in dieser Richtung zu ergänzen.

Also einerseits erklärt der christliche Apostel das mosaische Gesetz für eine rechtliche Ordnung gegenseitiger Leistungen zwischen Menschen und Gott, welche keinen religiösen Charakter hat, nur eingeschoben ist in die geschichtliche Ordnung der göttlichen Gnadenverheißung, mit dem directen Zweck die Sünden zu provociren und als Erziehungsmittel indirect für die Heilsvollendung zu dienen. Diese Institution ist nicht einmal göttlicher Herkunft, sondern eine Stiftung der niederen Engelmächte, welche durch die Vollendung des Heiles in Christus außer Geltung gesetzt wird. Allerdings wird in allen hieher gehörigen Andeutungen immer das ganze mosaische Gesetz in Betracht gezogen; indessen bei den auffallendsten Sätzen ist doch eine überwiegende Berücksichtigung des Ceremonialgesetzes unverkennbar, zumal diese Vorstellungsreihe direct darauf angewendet wird, die Einführung jüdischer Ceremonien in das Christenthum abzuwehren. Endlich ist es mit dieser Ansicht des christlichen Apostels vom Gesetz ganz vereinbar, daß er trotz der nachher erkannten Unvollständigkeit der Gesetzerfüllung durch die Juden sich daran erinnert, daß er selbst in der pharisäischen Gerechtigkeit nach dem Gesetze sich für tadellos angesehen habe (Phil. 3, 6). Obgleich nun Elemente dieser Vorstellungsreihe auch im Briefe an die Römer eintreten (4, 14—16; 5, 20; 10, 4), so contrastirt doch daselbst mit der angeführten Erinnerung des Paulus aus seiner Vorgeschichte nichts schärfer als seine Schilderung der Gemüthskämpfe, welche seiner Bekehrung zum Christenthum vorhergingen (7, 14—25). Denn hier bezeugt er, daß das Gesetz von ihm nicht erfüllt, und daß es der Maaßstab seines erfolglosen und verzweifelten Ringens nach Erfüllung gewesen sei. Aber in diesem Zusammenhang gilt auch das Gesetz als voll des Geistes Gottes und als die Norm, die im Christenthum nicht nur fortwährt, sondern ihre Erfüllung so findet, wie es bei der Einführung der Erlösung durch Gott beabsichtigt wird. Hierin wird überwiegend der sittliche Inhalt des Gesetzes berück-

sichtigt, und keine Ahnung davon drängt sich vor, daß Paulus vorher und nachher das Gesetz von den Engeln abgeleitet und seine Solidarität mit Gott geläugnet hat. Aber man wird auch nicht verkennen können, daß das mosaische Gesetz dem Paulus nicht das sittliche Ideal einschärfen und die Spaltung zwischen Wollen und Können nicht hervorrufen konnte, wenn es Paulus nicht mit religiösem Glauben an den Gesetzgeber umfaßt hätte.

Die beiden unvereinbaren Vorstellungsreihen über das mosaische Gesetz, in denen sich Paulus abwechselnd bewegt, haben beide ihren Halt an den persönlichen Erfahrungen, welche er in seiner Erinnerung an seine Vorgeschichte mit seiner christlichen Ueberzeugung verknüpft und nach ihr theils bestätigt, theils modificirt hat. Die Thatsache nämlich ist die, daß Paulus in der vorchristlichen Epoche seines Lebens nicht nur die aufreibenden Erfahrungen an dem Gesetz gemacht hat, welche er Röm. 7 schildert, und welche dahin lauten, daß er das moralische Ideal als unerreichbar erkannt hat, indem er sich von demselben angezogen weiß; sondern daß er zugleich in dem pharisäischen Gebrauch des Gesetzes sich tadellos gefunden hat. Logisch angesehen erscheint es ja als unmöglich, daß Einer das Gesetz als Norm eines rechtlichen Verhaltens auf sich anwendet, und gleichzeitig als Ausdruck des sittlichen Ideals. Aber praktisch ist es denkbar, daß Paulus gemäß seiner Erziehung und Gewohnheit in den ceremonialen Satzungen leistete, was ihm einen Rechtsanspruch an Gottes Lohn erwerben sollte, und daß nach seiner individuellsten Erfahrung für ihn aus dem Gesetz ein religiös-moralischer Antrieb entsprang, wie ihn die Psalmisten bezeugen. Daß dieser Antrieb ihn nicht wie diese zur Befriedigung führte, sondern dem Paulus nur seine Sünde und die Unerfüllbarkeit des Gesetzes zum Bewußtsein brachte, ist gerade daraus verständlich, daß die pharisäische Gesetzlichkeit, welche ihn officiell beschäftigte, die Verwilderung der eigentlich sittlichen Triebe nach sich zieht. Die praktische Lösung dieser Gemüthslage erfolgte, indem er dem Pharisäismus entsagte, als er die Correspondenz zwischen dem moralischen Ideal des Gesetzes und der Erlösung in der christlichen Religion erlebte.

Aber die Gebrochenheit seiner früheren Beziehungen zum mosaischen Gesetze übt die Nachwirkung, daß er auch als der christliche Apostel dasselbe bald nach der einen bald nach der andern Bedeutung beurtheilt, die es für ihn selbst gehabt hat.

So wie er seinen Christenstand in Uebereinstimmung mit dem Gesetze findet, ignorirt er dessen ceremoniellen Bestand, erklärt er es für ein Organ des göttlichen Geistes, rechnet er gerade im christlichen Leben auf dessen bestimmungsmäßige Erfüllung. So wie aber sein Christenstand die Abstoßung des Pharisäismus in sich schließt, gilt ihm das Gesetz als die bloße Rechtsordnung, die nichts mit dem Glauben gemein hat, die nicht einmal mit direct göttlicher Auctorität bekleidet ist, die nur die negative Bestimmung hat, die Sünden zu vermehren, und eine Knechtschaft herbeizuführen, welche erst Christus aufhebt. Beide Beurtheilungen hängen von der Schätzung desjenigen ab, was Paulus am Christenthum erlebt hatte; keine derselben war in ihrem Zusammenhange möglich, bevor Paulus zum christlichen Glauben überging. Es ist aber noch eins hinzuzufügen. Paulus erklärt wiederholt, daß das Gesetz auch die Wirkung hat, die Erkenntniß der Sünden, natürlich die Erkenntniß ihres Unwerthes hervorzurufen (Röm. 3, 20; 7, 18). Diese Erfahrung hat gemäß der letztern Erklärung ihren Ort in dem Zusammenhang der moralischen Wirkung des Gesetzes, der Vergegenwärtigung des sittlichen Ideals aus demselben. Diese Bedeutung des Gesetzes entspringt aber daraus, daß es in religiösem Glauben an den Gesetzgeber aufgefaßt wird (I. S. 187). An sich ist ja die Erkenntniß des Unwerthes der Sünden kein unzweideutiges Gut. So wie sie Paulus vor seiner Bekehrung erfahren hat, war sie für ihn der Ausdruck der Unseligkeit. So wie er aber als Christ diesen Erfolg bezeugt, beleuchtet er denselben durch die nachher gewonnene Befriedigung in der Erlösung als eine Bestimmung des Gesetzes, deren negativer Charakter durch die zu erstrebende Erlösung compensirt wird. Nun scheint dieselbe Wirkung des Gesetzes darin eingeschlossen zu sein, daß es als Zuchtmeister auf Christus hin bezeichnet ist (Gal. 3, 24); wenigstens wird dieses regelmäßig so verstanden. Dann aber ergäbe sich ein Widerspruch mit der V. 12 vorhergehenden Behauptung, daß das Gesetz nichts mit dem Glauben gemein habe. Also wird man in der Vergleichung des Gesetzes mit dem Zuchtmeister auf das Merkmal der Erweckung von Sündenerkenntniß zu verzichten haben, welches Paulus a. a. O. nicht ausspricht und auch Cap. 4, 3 nicht andeutet. Aber um so deutlicher ist es, daß Paulus doch auch nur aus seinen besonderen Erfahrungen, die ihn zum christlichen Glauben führten, und in dem Rückblick

auf dieselben vom christlichen Standpunkte aus die Behauptung ausspricht, daß das Gesetz Erkenntniß der Sünden hervorbringt.

Unter den Erklärungen des Paulus über das mosaische Gesetz sind bisher diejenigen nicht in Betracht gezogen worden, welche im Römerbrief Cap. 2. 3 auftreten. Diese werden nun in der orthodoxen Dogmatik als Ausdruck der Weltanschauung des Paulus verwerthet, welche ihm abgesehen vom Christenthum festgestanden und nach deren maaßgebender Bedeutung er auch die Methode der Erlösung durch Christus verstanden hätte, die er im 3. Capitel vorträgt. Die Meinung des Paulus soll die sein, daß die Lohnvergeltung der Werke nach dem Gesetze die ursprüngliche Regel Gottes sei, daß sie durch die allgemeine Sünde direct unausführbar geworden sei, daß aber Gott die neue Ordnung der Erlösung danach eingerichtet habe, und zwar so, daß Christus durch die Erduldung der Strafe für die allgemeine Sünde der Menschen die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Ordnung des Gesetzes und der Vergeltung bestätigt habe. In diesem Sinne wird der Zusammenhang der ersten Capitel des Römerbriefes nicht nur von Solchen verstanden, welche durch dogmatisches Vorurtheil gebunden sein wollen, sondern auch von Solchen, welche gegen diesen Maaßstab wenigstens grundsätzlich gleichgültig sind. Unter den letzteren erklärt Pfleiderer[9]) sich über die Sache in folgender Weise: „Die Erlösungslehre des Paulus ist das in den Formen der Gesetzreligion befangene Mittel zur Ueberwindung der Gesetzreligion, eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz mittels Vorstellungen, welche nur aus dem Gesetze entnommen sind.“ Wenn diese Behauptung richtig ist, so würde freilich folgen, daß die paulinische Erlösungslehre für die Theologie nicht vorbildlich sein kann. Wenn nämlich Paulus die Erlösung durch Christus nach dem Maaßstabe einer vorchristlichen Ansicht vom Gesetz, oder deutlicher gesagt, gemäß der pharisäischen Vergeltungslehre beurtheilte, und sie nur anerkennte, sofern sie diesem Vorurtheil entspräche, so würde eine Theologie, welche diesen Zusammenhang annähme, sich auf ein unterchristliches Princip der Weltanschauung stützen. Ich habe nun freilich bewiesen, daß die

---

[9]) Die paulinische Rechtfertigung (sic). Eine exegetisch-dogmatische Studie. Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872. Heft 2. S. 193.

Deutung des Erlösungswerthes im Tode Christi auch bei Paulus sich auf den alttestamentlichen Gedanken vom gesetzlichen Opfer stützt, welcher auf das Princip der göttlichen Gnade zurückweist. Indessen bin ich bereit, auch den Beweis zu führen, daß Paulus im Römerbriefe die Erlösung durch Christus nicht nach dem Grundsatz der Vergeltung beurtheilt, welchen er an die Vorstellung vom Gesetze im 2. Capitel knüpft.

Zu diesem Zweck heiße ich das Zugeständniß Pfleiderer's willkommen, es sei eine Erkenntniß von specifisch christlicher Höhenlage, daß Paulus das Gesetz für die göttliche Anordnung zur Vermehrung der Sünden erklärt (Gal. 3, 19; 1 Kor. 15, 56; Röm. 5, 20). Hierin nämlich wird anerkannt, daß die hin und wieder auftretenden Urtheile des Paulus über das Gesetz nicht in systematischem Zusammenhange gedacht sind. Im vorliegenden Falle zeigt sich ein deutlicher Abstand zwischen der Erkenntniß des christlichen Apostels, daß das Gesetz von Gott bestimmt sei, die Uebertretungen zu vermehren und seiner in der frühern Lebensepoche gehegten Erwartung, daß das Gesetz die Bestimmung habe, zum heilsmäßigen Leben zu führen (Röm. 7, 10). Ich erinnere ferner daran, daß auch der Satz eine christliche Beurtheilung des Gesetzes ist, daß aus dem Gesetz die Erkenntniß des Unwerthes der Sünde hervorgeht (3, 20), und zwar nimmt dieser Satz ebenfalls eine gegensätzliche Stellung zu der ursprünglich gehegten Erwartung ein, daß das Gesetz bestimmt sei, das Leben zu vermitteln. Denn indem sich diese in der Erfahrung des Paulus nicht erfüllte, so hat sich ein Vortheil des Gesetzes auf dem schließlich erreichten Standpunkte der Erlösung nur darin bewährt, daß es die richtige Schätzung des Sündenstandes vermittelt. Diejenigen nun, welche wie Pfleiderer die paulinische Darstellung der Erlösung (Röm. 3, 21—26) von dem Grundsatze der Vergeltung abhängig denken, welcher vorher 2, 12. 13 ausgesprochen ist, verstehen die nächsten Voraussetzungen zu jenem Abschnitt so, daß die aus Psalmen und Propheten entlehnten Zeugnisse über die allgemeine Sündhaftigkeit der Juden und Hellenen (3, 9—18) in dem folgenden V. 19 noch besonders auf die Juden angewendet werden. Hiedurch würde der Zweck erreicht, daß die ganze Welt als straffällig vor Gott erscheine. Daraus folge die Unmöglichkeit, durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt zu werden,

weil im allgemeinen Sündenstande Niemand das Gesetz vollständig erfüllt. Also habe Gott jetzt Gerechtigkeit aus Glauben verliehen auf Grund des Todes Christi, der das Document der Strafgerechtigkeit Gottes an dem Stellvertreter der Menschen sei.

Paulus aber hat diesen Gedankengang der orthodoxen Dogmatik gar nicht ausgesprochen. Er hat nicht aus der allgemeinen Sündhaftigkeit die Unerfüllbarkeit des Gesetzes durch die Menschen und daraus die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus den Gesetzwerken gefolgert. Sondern er beleuchtet die allgemeine Straffälligkeit aus dem Erkenntnißgrunde, daß kein Mensch aus Gesetzwerken gerechtfertigt wird. Dieser Satz steht ihm also abgesehen von der allgemeinen Sündhaftigkeit fest, und wie er nicht verschweigt, auf Grund seiner christlichen persönlichen Erkenntniß, daß aus dem Gesetz die Erkenntniß der Sünde hervorgeht. Es ist also gar nicht der Fall, daß Paulus in den Sätzen V. 19. 20 allgemeine, vorchristliche, naturgemäße Erfahrungen ausspricht, wie ihm die Dogmatik zutraut, indem sie sich den Anschein giebt, nur seinen Gedankengang zu reproduciren. Wenn nun aber Paulus an dieser Stelle aus der ihm persönlich feststehenden Erfahrung, daß das Gesetz die Sündenerkenntniß hervorruft, die entgegengesetzte Erwartung, daß aus seinen Werken Rechtfertigung hervorgehe, verneint, so folgt daraus, daß er vorher im 2. Capitel die Bedeutung des Gesetzes als Maaßes der doppelten Vergeltung nicht kategorisch anerkannt, sondern diesen Grundsatz der gemein jüdischen oder pharisäischen Weltanschauung nur hypothetisch oder dialektisch behauptet hat, um seine Geltung zu widerlegen. Die negative Seite dieser Widerlegung ist aber in der Nachweisung der allgemeinen Sündhaftigkeit ausgeführt. Denn wenn nach dem Gesetze nur allgemeine Bestrafung möglich ist, so ist die Regel der Vergeltung, die nothwendig doppelseitig ist, nicht mehr gültig. Aber Paulus ist auch so weit entfernt, dieselbe in irgend einem Umfange anzuerkennen, daß er auch Cap. 11, 33—36 sie mit den Worten aus Job 41, 3 direct ablehnt. Denn wenn die Weltanschauung der orthodoxen Dogmatik ihm als Voraussetzung seiner Deutung des Christenthums feststände, so mußte er es für die Menschen vor dem Falle zugestehen, daß sie mit ihrer ursprünglichen Gerechtigkeit Gott etwas zuvor gegeben haben. Da ihm aber auch dieser Gedanke völlig fern liegt, so ist die ursprüng-

liche Weltordnung der orthodoxen Dogmatik von seiner Auctorität durchaus verlassen [10]).

In dieser Erörterung war vorläufig zugelassen worden, daß Röm. 2, 19 die vorangeschickten Zeugnisse über die allgemeine Sündhaftigkeit resumirt und insbesondere für die Israeliten eingeschärft werden. Indessen nimmt Hofmann dieses exegetische Verfahren mit Recht in Anspruch. Einmal ist nicht recht zu verstehen, warum diese Specification nöthig wäre; ferner läßt die einleitende Formel *οἴδαμεν δὲ* erwarten, daß etwas Neues vorgetragen wird; endlich ist es nicht wahrscheinlich, daß Paulus die Aussprüche der Psalmisten und Propheten mit dem Titel des Gesetzes meint, da er gewöhnlich zwischen den Theilen der heiligen Schrift genau unterscheidet und nur einmal (1 Kor. 14, 21) einen prophetischen Ausspruch auf das Gesetz zurückführt. Versucht man also die Auslegung von V. 19. 20 unter diesen Bedingungen, so erhält der Finalsatz eine Bedeutung, welche den neuen Gedanken bezeichnet, welchen Paulus den Zeugnissen über die gleiche Sündhaftigkeit der Juden und Hellenen hinzufügt. Diese Thatsache steht für Paulus aus jenen Zeugnissen fest; er weiß aber auch, daß die Sündhaftigkeit der Juden noch eine besondere Bewandtniß hat. Nämlich deren Gesetz sagt überhaupt dasjenige, was es zu seinen Angehörigen spricht, zu dem Zwecke und gemäß der Bestimmung, daß jeder Mund vor dem Urtheil Gottes verstumme und daß die ganze Welt straffällig vor Gott werde, nämlich außer den Heiden, welche es ohne dies sind, auch die Juden. Als Probe für diese Bestimmung des Gesetzes führt ferner Paulus seine Erkenntniß dessen an, daß das Gesetz für keinen Menschen die Rechtfertigung vermittele, weil er zugleich weiß, daß es nur die Bestimmung hat, Sündenerkenntniß zu erwecken. Also in diesen Sätzen sind die beiden specifischen Erkenntnisse des Paulus über

---

10) Die Vergeltung ist auch nicht das Schema, in welchem Paulus das Endgericht versteht. Die Verbindung von 2, 16 mit V. 13 ist nicht möglich; der 16. Vers wahrscheinlich ein Glossem. Das Bild von Saat und Ernte (Gal. 6, 7. 8), wonach auch 2 Kor. 5, 10 zu verstehen ist, und das Bild vom Wettkampf (1 Kor. 9, 24. 25; Phil. 3, 14; 2 Tim. 4, 8) lassen die Seligkeit als die Folge des guten Handelns erscheinen, ähnlich wie Röm. 6, 22. Deshalb ist auch wohl die Anerkennung einer zukünftigen Vergeltung des bösen Handelns (1 Kor. 3, 17; 2 Kor. 11, 15) mehr scheinbar als wirklich gemeint.

das Gesetz ausgedrückt, welche in den beiden verschiedenen Vorstellungsreihen sich ihm als Resultat seines christlichen Urtheils ergeben haben. Da sich die Sache so verhält, so ist es unrichtig anzunehmen, daß Paulus in diesen Sätzen nur die allgemeinen Folgerungen der Weltanschauung aus der gesetzlichen Vergeltung Gottes zum Abschluß bringe. Denn die Sätze, in welchen die dogmatischen Prämissen der orthodoxen Erlösungslehre auslaufen, sind gar nicht von ihm ausgesprochen. Vielmehr beweisen diese Sätze über die doppelte negative Bestimmung des mosaischen Gesetzes, daß die Formeln der pharisäischen Vergeltungslehre im zweiten Capitel von Paulus nur dialektisch angenommen sind, und daß er sie hier mit seinen christlichen Urtheilen über das Gesetz kategorisch verneint. Deshalb ist gar kein Anlaß zu vermuthen, daß Paulus die Vermittelung der Erlösung durch den Tod Christi nach jenen Prämissen aufgefaßt haben sollte. Paulus hat sich nicht der Schwachheit schuldig gemacht, die Erlösungsreligion in den Formen der Gesetzreligion darzustellen.

Diese Erörterungen sind geeignet, der auf allen Seiten geltenden Voraussetzung entgegenzuwirken, als ob ein synthetischer Lehrbegriff oder gar ein System des Paulus hergestellt werden könnte. Es hat sich eben erwiesen, daß das Schema der allgemeinen Weltordnung, in welche die alte Lehre von der Erlösung hineingezeichnet ist, durch die Anlage des Römerbriefs nicht bestätigt wird. Paulus ist nicht von einer feststehenden Vorstellung über das mosaische Gesetz zum Verständniß der Erlösung durch Christus fortgeschritten; sondern er versteht in allen Fällen die göttliche Bestimmung des mosaischen Gesetzes aus seiner Erfahrung von der Erlösung. Das ist kein theologisches Verfahren; aber es ist das Verfahren, welches der religiösen Weltanschauung zukommt. Nun kommt aber für den vorliegenden Complex der Vorstellungen des Paulus insbesondere das in Betracht, daß sie sehr stark dadurch bedingt sind, daß Paulus den Uebergang zum Christenthum vom Pharisäismus her gemacht hat, und dieses nicht ohne die inneren Schwierigkeiten, welche dem Abstande zwischen Ausgangs- und Endpunkt entsprechen. Die doppelte Reihe von Urtheilen über das Gesetz, in welchen sich der christliche Apostel abwechselnd bewegt, beweist es, wie individuell, ja wie pathologisch seine Ansichten auf diesem Gebiete sind. Dieser Umstand bestätigt die auch von Anderen geäußerte Ansicht, daß

die Bekehrung des Paulus als der Schlüssel für seine Gedankenbildung überhaupt gebraucht werden müsse. Darunter verstehe ich aber nicht eine natürliche Erklärung der entscheidenden Offenbarung Christi in ihm, sondern die Vergleichung der oben analysirten Erfahrungen des Pharisäers an dem Gesetz mit der Thatsache, daß er seine pharisäische Selbstzufriedenheit und seine moralische Zerrissenheit in dem christlichen Glauben beendete, den er in der bestehenden Gemeinde als allgemeine Regel in Geltung fand. Freilich wird man von diesem Standpunkt aus weniger sichere Ergebnisse des Verständnisses des Paulus erreichen, wenn man sich nicht auf Documente der vor Paulus bestehenden Auffassung des Christenthums stützt. Als solche gelten mir der Brief des Jakobus und der erste des Petrus. Ich bin auch der Meinung, daß die Versuche, den Paulus außer Zusammenhang mit jenen Documenten des von ihm vorgefundenen Christenthums zu verstehen, zu immer unrichtigeren Ergebnissen führen wird. Im Gegensatz zu diesem Verfahren habe ich die Uebereinstimmung zwischen Paulus und den Zeugen des vor ihm bestehenden Christenthums in der Deutung des Todesopfers Christi wie in dem Verständniß der praktischen Aufgabe von Gerechtigkeit und Heiligung nachgewiesen. Unter diesen Voraussetzungen soll der dazwischen tretende Begriff der Rechtfertigung im Glauben erklärt werden. Was nun denselben von vornherein als etwas Absonderliches erscheinen läßt, ist, wie gezeigt worden ist, das Zugeständniß der formalen Richtigkeit des Grundsatzes der Gegner, welchem der Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben entgegengesetzt wird. Anstatt die pharisäische Combination zwischen Gerechtigkeit und Ceremonialgesetz vom Standpunkte des Mosaismus und durch die Vergleichung mit der Gerechtigkeit der Psalmisten abzuweisen, läßt Paulus sie gerade als das richtige Verständniß des Mosaismus zu. Soweit erstreckt sich die Nachwirkung seines frühern Pharisäismus auf den christlichen Apostel; aber das ist eben nur eine theoretische Eigenthümlichkeit desselben. Aus der praktischen Ueberzeugung, daß diese gesetzliche Gerechtigkeit nichts mit dem Glauben gemein hat, widerlegt er nicht nur deren Geltung in der christlichen Gemeinde, sondern verneint er überhaupt, daß der Pharisäismus Religion sei; er entfernt sich also nur um so weiter von demselben.

36. In demselben Maaße aber entfernt sich auch die von Paulus gegen den Pharisäismus behauptete Beziehung der Gerechtigkeit auf den Glauben von dem herkömmlichen Begriffe derselben. In dem alttestamentlichen Begriff von der Gerechtigkeit, dessen Geltung im Neuen Testament auch für Paulus nachgewiesen wurde (S. 280), ist als Stoff die zusammenhängende sittengesetzliche Thätigkeit, als Form auf der Seite des Menschen die gläubige Gesinnung, auf der Seite Gottes das anerkennende Urtheil über den Werth des so bedingten Handelns gedacht. Der Gedanke von Gerechtigkeit, welchen Paulus den pharisäischen Judenchristen entgegensetzt, schließt nun jenen Stoff des sittengesetzlichen Handelns und was ihm von den Gegnern gleich gesetzt werden möchte, direct aus. Indem ferner dieses ausgeschlossene Moment der Ansicht der Gegner die Bedeutung des göttlichen Urtheils verkürzen, und dasselbe als abhängig von der selbständigen menschlichen Thätigkeit erscheinen lassen würde, so betont Paulus in seinem Begriff der Gerechtigkeit aus dem Glauben die Form des göttlichen Urtheils als das Entscheidende für den Begriff selbst. Kommt es nämlich im Allgemeinen darauf an, daß im Christenthum Gerechtigkeit von Gott her (*δικαιοσύνη θεοῦ, ἐκ θεοῦ*) gewirkt werde (2 Kor. 5, 21; Röm. 1, 17; 3, 21. 22; Phil. 3, 9), so erkennt Paulus, daß die Aufnahme des Stoffes der Gesetzeswerke dieser Bestimmung widersprechen, und daß in diesem Falle der Mensch der Urheber eigener Gerechtigkeit sein würde (Röm. 10, 3; Phil. 3, 9). Unter dieser Voraussetzung aber wird die Untersuchung zwei Aufgaben zu lösen haben. Einmal muß erprobt werden, daß Paulus die in der christlichen Gemeinde zur Erscheinung kommende Gottesgerechtigkeit überall, wo er sie berührt, in der Form des göttlichen Urtheils und in nichts Anderem, namentlich nicht in der realen Veränderung der Einzelnen durch den heiligen Geist begründet denkt. Zweitens muß festgestellt werden, ob er einen dieser Form untergeordneten Stoff denkt. Denn es liegen Aussprüche vor, welche die Annahme begünstigen, daß Paulus als Stoff der durch Gottes Urtheil verliehenen Gerechtigkeit den Glauben setzt, welcher in der alttestamentlichen Vorstellung unter der göttlichen Form des anerkennenden Urtheils die menschliche Form für die sittliche Handlungsweise bildet. Andere Aussprüche aber treten dieser Möglichkeit entgegen.

Es ist schon (S. 301) bemerkt worden, daß die Auffassung der Gottesgerechtigkeit unter der Bedingung des Glaubens als Wirkung göttlichen Urtheils im Allgemeinen sicher gestellt wird durch den parallel gehenden Gebrauch des Verbum *δικαιοῦν* nebst Ableitungen. Daß aber der vom Alten Testament her feststehende Sinn auch für diese Gruppe paulinischer Gedanken maaßgebend ist, wird durch Erklärungen verbürgt, welche absichtlich und unwillkürlich den Sprachgebrauch begleiten. Abgesehen nämlich von der technischen Anwendung des Verbum, welche hier in Betracht kommen, ergiebt sich aus 1 Kor. 4, 4; Röm. 3, 4, daß *δικαιοῦσθαι* und *κρίνεσθαι* sich zu einander verhalten, wie Besonderes und Allgemeines. Innerhalb des Gedankenkreises, auf den es jetzt ankommt, ist einmal *ἐγκαλεῖν*, gerichtlich anklagen, dem *δικαιοῦν*, dann *κατάκριμα* dem *δικαίωμα*, dem Ergebniß des *δικαιοῦν* entgegengesetzt (Röm. 8, 33; 5, 16). Endlich tritt als Erklärung der Formel *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* die Verbindung ein: *λογίζεσθαι δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων* (Röm. 4, 6. 11), und diesem Begriffe werden durch ein alttestamentliches Citat die Erlassung und die Nichtanrechnung der Sünden gleich gesetzt (V. 7. 8). Derselbe Fall liegt in der Rede des Paulus zu Antiochia vor, welche die Apostelgeschichte mittheilt (Act. 13, 38. 39). Hier tritt nämlich als Erklärung von *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* die Formel *δικαιωθῆναι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν* zur Seite, und indem verneint wird, daß man die Freisprechung von den Sünden im mosaischen Gesetz, d. h. in dessen Opferinstitut erreichen konnte, wird diese Wirkung an Christus geknüpft.

Die Gerechtsprechung durch Gott also, welche in der Verkündigung des Apostels enthüllt wird und in der christlichen Gemeinde zur Erscheinung gebracht ist (Röm. 1, 17; 3, 21), wird unter folgenden Merkmalen dargestellt. Sie ist durch die Gnade Gottes begründet, Geschenk (Röm. 3, 24; 4, 16; 5, 15; Tit. 3, 7), indem eine Gerechtsprechung, welche sich auf Gesetzwerke oder Gerechtigkeitswerke beziehen würde (Röm. 4, 4; Tit. 3, 5), das entgegengesetzte Merkmal der Rechtsverpflichtung an sich tragen würde. Sie ist ferner bedingt durch den Glauben an Jesus (*ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως, πίστει, ἐπὶ τῇ πίστει*, Gal. 2, 16; 3, 8. 24; Röm. 3, 26. 28. 30; 5, 1; Phil. 3, 9). Die Beziehung des subjectiven Glaubens auf jene Person erklärt es vorläufig, daß zugleich diese Person oder ihr Name als das objective

Mittel mit der göttlichen Gerechtsprechung verbunden wird (Gal. 2, 17; 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 5, 21; Act. 13, 39), einmal sein Blut d. h. sein Act des Sterbens unter dem Gesichtspunkte des Opfers (Röm. 5, 9). Die so bedingte und vermittelte Gerechtsprechung endlich bringt die Gläubigen in das gottgemäße Leben (Röm. 5, 18; 8, 10); eine Verbindung, welche durch den Gebrauch hervorgerufen wird, den Paulus von dem Satze des Habakuk (2, 4) macht. Diesen nämlich construirt er gegen den ursprünglichen Sinn, welchen der Verfasser des Hebräerbriefes innehält (S. 276), zu dem Gedanken, daß der aus Glauben Gerechte leben wird (Gal. 3, 11; Röm. 1, 17).

Der Zusammenhang dieser Merkmale ist aber so weit noch nicht vollkommen deutlich. Denn die Bedingtheit der Gerechtsprechung durch den Glauben an Jesus und die Vermittelung derselben durch seine Person können verschieden gedacht sein. Nun führt die Bezugnahme auf das Vorbild des Abraham und auf die Formel aus Gen. 15, 6 (Gal. 3, 6; Röm. 4, 3) die Formulirung herbei *λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην* (Röm. 4, 5—9). Der Sinn des alttestamentlichen Zeugnisses ist der, daß der Glaube Abrahams an die göttliche Verheißung von Nachkommenschaft unter den Umständen, welche deren Erfüllung unwahrscheinlich machten, von Gott beurtheilt worden sei als die Ausführung des göttlichen Willens in allen Beziehungen. Denn in diesem Sinne wird Noah als gerecht bezeichnet (Gen. 6, 9), und nicht anders kann jene Formel in Ps. 106, 30. 31 verstanden werden, wo es von der Gewaltthat des Pinchas (Num. 25, 12. 13) heißt, daß sie ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Die Willensenergie, welche in dem Vertrauen Abrahams auf Gott sich bethätigt, ist eine der activen Gerechtigkeit gleichartige Function; der quantitative Abstand zwischen jener und dieser wird für die Schätzung Gottes durch sein Urtheil aufgehoben. Nun trifft dieselbe Analogie auch in der Beschreibung des christlichen Glaubens durch Paulus ein. Im Gegensatze zum Bekennen (Röm. 10, 9) ist derselbe eine innerliche Function; aus seinem Gegensatze zu *εἶδος* (2 Kor. 5, 7) ergiebt sich, daß er eine vom sinnlichen Augenschein unabhängige Gewißheit ist; aus seinem Gegensatze zum Zweifel (Röm. 4, 19. 20) folgt, daß er eine stetige Geistesthätigkeit in derselben Richtung ist. Als solche kann er aber nur verstanden werden, wenn er nicht eine Art des

theoretischen Erkennens, sondern persönliche Ueberzeugung mit Einschluß der bestimmten Richtung des Willens ist. Dasselbe ergiebt sich aus der etymologischen Verwandtschaft des griechischen Wortes mit Treue und Vertrauen. Nun richtet sich der christliche Glaube auf das Evangelium, und auf denjenigen, welcher im Evangelium als der offenbare Träger der göttlichen Gnade bezeichnet wird, nämlich auf Christus (Gal. 2, 16. 20; 3, 22; Röm. 3, 22. 26; Kol. 2, 5; Phil. 3, 9). Die persönliche Aneignung des Evangeliums wird ferner wiederholt als Gehorsam gegen dasselbe oder gegen Christus dargestellt (2 Thess. 1, 8; 2 Kor. 10, 5; Röm. 10, 16; 15, 18; 16, 19). Also kann man nicht umhin anzunehmen, daß Paulus in der Formel ὑπακοὴ πίστεως (Röm. 1, 5; 16, 26) den Glauben als eine Art des Gehorsams bezeichnen will. Der Genitiv nämlich muß im Sinne der Apposition verstanden werden, da es unverständlich sein würde, eine subjective Function in die Abhängigkeit von einer andern zu stellen. Unter keiner andern Voraussetzung ist auch zu verstehen, daß der Glaube durch die Liebe wirksam wird (Gal. 5, 6). Es ist also gemeint der Gehorsam, welcher in specie der religiöse Glaube an Christus und an Gott ist, so wie Gott durch Christus sich offenbart. Man unterwirft sich im Glauben der Gnadenverfügung Gottes, welche durch Christus wirksam, welche durch dessen Auferweckung sicher gestellt worden ist (Röm. 4, 24; 1 Kor. 15, 14); als den Inhalt der von ihm verkündigten Gnadenverfügung bezeichnet eben Paulus die Mittheilung der Gerechtigkeit von Gott her (Röm. 1, 17).

Nun wäre es ja möglich, daß Paulus den Glauben an Christus, welcher als Gehorsam gegen Gott eine unzweifelhafte Analogie zu der activen Gerechtigkeit behauptet, als das Object der Gerechtsprechung durch Gott gedacht habe, so daß Gott die gewissermaßen unvollständige, aber im Princip richtig gestellte Willensenergie als die in ihrer Art vollständig entfaltete sittliche Vollkommenheit beurtheilen würde. Denn darauf würde das Vorbild Abrahams, genau betrachtet, führen. Indessen ist dieses nicht die Meinung des Apostels. Denn Röm. 4, 9 wird die der Genesis entlehnte Formel eben nur auf Abraham bezogen; und obgleich sie vorher V. 5 als allgemeine Regel auch in der Beziehung auf die Christen eingeführt worden war, so wird die Absicht des Paulus, sie für dieselben im directen Sinne geltend

zu machen, durch die Umstände ausgeschlossen. Sie wird nämlich, so wie sie ausgesprochen ist, zu der Formel *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* modificirt; dieser Gedanke aber wird durch das hinzugefügte Citat als die Nichtanrechnung der Sünden erläutert, welche schon vorher durch die Formel *δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ* in Aussicht genommen ist. Daraus ergiebt sich aber die charakteristische Abweichung, daß Paulus für die Christen die göttliche Gerechtsprechung nicht als Urtheil über den Werth ihres Glaubens geltend machen will. Nun ist auch das Object, worauf sich der Glaube bezieht, in dem Falle Abrahams und in dem der Christen nur von einer beschränkten Vergleichbarkeit. Obgleich Paulus darauf ausgeht, auf diesem Punkte die möglichste Analogie zwischen beiden nachzuweisen, so gelingt ihm dieses nur in künstlicher Weise. Er erweitert das Vertrauen Abrahams auf die göttliche Verheißung von Nachkommenschaft unter den bekannten Umständen dahin, daß er an Gott als den Inhaber der Macht der Todtenerweckung geglaubt habe, da er und Sara ihrer Altersstufe gemäß so gut wie abgestorben waren; und er beschränkt den Glauben der Christen auf Gott als den Urheber der Auferweckung Christi, obgleich er sogleich hinzufügt, daß sein Sterben und seine Auferweckung die constitutive Beziehung auf Sündenvergebung oder Rechtfertigung behaupten. Dieses aber ist ein Umstand, welcher die Vergleichbarkeit des Glaubens Abrahams und des christlichen erheblich einschränkt. Durch den Inhalt des 4. Capitels des Römerbriefes ist also nichts weniger klar gestellt, als daß Paulus den Glauben an Christus als den Stoff oder das Object des göttlichen Urtheils der Rechtfertigung ansieht. Deshalb ist auch in der Formel, welche sonst, abgesehen von der Vergleichung mit Abraham üblich ist, regelmäßig der Glaube an Christus als die subjective Bedingung des göttlichen Urtheils durch die Präpositionen *ἐκ* und *διά* bezeichnet. Dieser Gedankenverbindung also ist der Satz übergeordnet, daß die Rechtfertigung von Gott her in Christus oder in dem Namen Christi erfolgt. Denn wegen dieser objectiven Vermittelung des göttlichen Urtheils ist die Geltung desselben für die Menschen daran geknüpft, daß sie sich durch den Glauben der Person Christus unterordnen. Nun hat jene Formel *δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* (Gal. 2, 17), in der Zusammenfassung mit *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* (Röm. 4, 11), der lutherischen und reformirten Theologie den Anlaß zu der Wendung gegeben, daß

die Gerechtigkeit Christi der Stoff sei, über welchen das göttliche Urtheil in der Art ergehe, daß es dieselbe als Werthprädicat auf den Glauben der Menschen beziehe. Die Gerechtigkeit Christi werde dem Sünder unter der Bedingung seines Glaubens durch göttliches Urtheil angerechnet oder geschenkt (Röm. 5, 17). Indessen ist diese Combination durch den Sprachgebrauch des Paulus weder direct noch indirect sicher gestellt. Denn wenn auch Paulus Röm. 5, 18 mit *δικαίωμα* den gesammten Lebenszustand Christi bezeichnet, als dasjenige, was dem göttlichen Rechte wirklich entspricht, so fehlt eben doch jede Spur, daß davon die *δικαίωσις ζωῆς* durch jenen vermittelnden Gedanken abhängig gemacht wird.

Wird nun aber endlich die Vermittelung der göttlichen Gerechtsprechung durch Christus speciell an den Opferwerth seines Todes geknüpft (Röm. 5, 9), so dient zur Feststellung der Ansicht des Paulus nichts mehr als der Sinn, welcher aus der Stelle Röm. 3, 24—26 sich ergeben hat, und welcher durch die Ausführung in Cap. 5, 15—19 controlirt wird (S. 172. 236). Die öffentliche Ausstellung Christi am Kreuz, in welcher Paulus das Zusammenwirken der Merkmale erkennt, unter denen Christus der Träger der göttlichen Gnadengerechtigkeit und zugleich vollkommenes Sündopfer ist, vermittelt und verbürgt die Wirkung der Gnade Gottes zur Gerechtsprechung der an Christus Glaubenden, als das zweckmäßige Mittel nach der Analogie der Bedingungen des alttestamentlichen Sündopfers. Deshalb „sind wir gerecht gesprochen in dem Opferblut Christi". Durch die Uebertretung Adams sind gemäß einem verdammenden Urtheil Gottes alle natürlichen Nachkommen desselben dem Tode verfallen, und, sofern der Tod das Kennzeichen des Sündenstandes ist, sind sie durch den Act des Ungehorsams Adams als Sünder für das Urtheil Gottes hingestellt, auch wenn beim Mangel des Gesetzes in der Epoche vor Mose ihre Sünde nicht die Form der Uebertretung wie bei dem Stammvater hat. In Analogie damit begründet der Gerechtigkeitszustand (*δικαίωμα* Röm. 5, 18) oder der Gehorsam Christi, demgemäß daß in ihm auch die Gnade Gottes immanent ist, in den an ihn Glaubenden die Gerechtsprechung, welche unmittelbar das Leben derselben mit sich führt. Diese geschenkte Gerechtigkeit ist ein wirklicher Zustand von Rechtheit (*δικαίωμα* V. 16), ebenso wirklich, wie der daran geknüpfte

Lebenszustand (V. 18) nicht ein blos scheinbarer ist. Indessen ist doch gerade durch den abschließenden Satz: οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί (V. 19), das göttliche Urtheil als der einzige Grund und zugleich als der Beziehungspunkt dieser Lage vorbehalten. Denn nicht nur ist in allen Stellen des Neuen Testaments, welche hiefür zu vergleichen sind, ein Urtheil als die Form dieses Verbalbegriffs erkennbar, sondern namentlich ist dieses dem Zusammenhange gemäß auch Jak. 4, 4 der Fall. Ferner deutet das Futurum in dem vorliegenden Satze auf nichts weniger als auf den Moment des Weltgerichtes, sondern drückt nur aus, daß die Analogie dieses Satzes mit der vorangeschickten Behauptung zugleich den Werth einer richtigen Folgerung aus derselben hat. Dieser Gebrauch des Futurum erscheint im Briefe an die Römer nicht nur in der folgernden Frage τί οὖν ἐροῦμεν; und ähnlichen Formeln (3, 5; 4, 1; 6, 15; 8, 31; 9, 19. 20; 11, 19); sondern auch in analogen Verbindungen, deren blos logischer Werth aus dem Zusammenhange erhellt, welcher die real futurische Beziehung ausschließt (3, 30; 6, 5. 8; 10, 14. 15). Paulus spricht also in dem Schlußsatze Cap. 5, 19 als eine gegenwärtige Thatsache aus, daß in dem Gehorsam Christi, welcher in seinem Todesopfer culminirt und seinem Sterben den Opferwerth verleiht, in welchem zugleich die Gnade Gottes immanent ist, das Urtheil Gottes wirksam ist, durch welches die an Christus Glaubenden als Gerechte eingesetzt werden. Indem das göttliche Urtheil mit diesem Erfolge gedacht wird, ohne daß eine andere objective Vermittelung in Betracht kommt, als der doppelte Werth Christi als des Trägers der göttlichen Gnade und als des Musters activer Gerechtigkeit, so wird dadurch nichts weniger angezeigt, als daß das Prädicat der Gerechtigkeit für die an ihn Glaubenden einen Scheinwerth ausdrücke; aber es ist verständlich, daß dieses Prädicat eben nur für Gott gilt, der es durch sein Urtheil setzt. Denn es ist klar, daß Paulus den Sinn dieses Prädicats wohl unterscheidet von der sittlichen Handlungsweise, welche, obgleich sie ihren Abschluß erst durch die göttliche Anerkennung im Endgerichte findet, doch mit dem Vorbehalte derselben, auch nach menschlichem Urtheile Gerechtigkeit ist. Dabei liegt kein Grund zu der Annahme vor, als habe Paulus gedacht, daß Gott die Gläubigen, indem er sie im Namen Christi gerecht spricht, als activ Gerechte

ansehe, obgleich sie dieses noch nicht sind. Denn der gleiche Name bezeichnet eben im Sinne des Paulus zwei verschiedene Stufen im Leben der Gläubigen und zwei verschiedenartige Qualitäten derselben.

Um aber den Inhalt des soweit festgestellten Begriffes der Gerechtigkeit aus dem Glauben mit den Mitteln der biblischen Theologie verständlicher zu machen, sind die Heilswirkungen zu vergleichen, welche die anderen Schriftsteller des Neuen Testaments an die Vorstellung vom Opfertode Christi knüpfen; denn es hat sich schon oben (S. 212) ergeben, daß auf diesem Gebiete die Aussprüche des Paulus, mit Ausnahme des Briefes an die Epheser, in einem weniger nahen Verhältnisse zu dem alttestamentlichen Begriffe vom Opfer stehen, als die der Anderen. Der Maaßstab für diesen Abstand ist auch seitdem klar geworden; er liegt darin, daß Paulus in dem Begriffe der Gerechtsprechung, den er mit dem Opferwerthe Christi in Verbindung setzt, sich dem pharisäischen Sprachgebrauch anbequemt hat, welcher die im Alten Testament abgestuften Ordnungen des religiösen Lebens in einander schiebt. Wären nun nicht für Paulus die Begriffe des Gerechtsprechens und der Sündenvergebung synonym, so würde eine Ausgleichung zwischen ihm und den Anderen in der Auffassung der Heilswirkungen des Opfertodes Christi gar nicht erreicht worden sein. Dieselbe besteht in dem Ergebniß, daß die Anderen vorherrschend die allgemeine Wirkung des Opfers als der „Hinzuführung zu Gott“ auch an das Opfer Christi knüpfen, Paulus hingegen die besondere Wirkung des Sündopfers, die Nichtanrechnung der Sünden, bei der durch das Opfer Christi vermittelten Verbindung der Gemeinde mit Gott vergegenwärtigt. Der Hebräerbrief, welcher beide Betrachtungsweisen neben einander darbietet, macht es deutlich, daß die Specialität der Sündenvergebung oder Gerechtsprechung im Sinne des Paulus sich der allgemeinen Wirkung der Hinzuführung zu Gott unterordnet, wenn vorausgesetzt werden darf, daß Paulus nicht aller Fühlung mit der alttestamentlichen Opferidee entbehrt. Aber eben diese Voraussetzung muß gerade an dem Verständniß des Begriffs der Gerechtsprechung erprobt werden, der ja nicht in dem alttestamentlichen Begriff vom Opfer begründet und in dem verwandten Sprachgebrauch nicht heimisch ist.

Ich will mich nicht auf den Epheserbrief berufen, um zu beweisen, daß die Opferwirkung der Hinzuführung zu Gott dem

Paulus nicht unbekannt war (2, 18). Denn der Brief verräth auch in der Hinsicht eine eigenthümliche Abweichung von dem hervorstechenden Sprachgebrauche des Paulus, daß in ihm anstatt *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* in gleichem Sinne der Satz eintritt: *τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως — οὐκ ἐξ ἔργων* (2, 8. 9). Der Brief dient also nicht dazu, um die Vermittelung zwischen den Begriffen der Hinzuführung zu Gott und der Gerechtsprechung als Wirkungen des Opfers Christi nachzuweisen. Vielmehr ist zu erwägen, unter welcher Bedingung überhaupt jene allgemeine Wirkung des Opfers im alttestamentlichen Sinne vorgestellt werden konnte. Die priesterlichen Handlungen, durch welche die Gaben vor das Angesicht Gottes gebracht wurden, hatten ihren Werth durch die amtliche Auszeichnung der Priester, durch die Fehllosigkeit der Gaben, durch die Correctheit der Verrichtungen. Aber diese Werthbestimmungen galten nach Maaßgabe der Privilegirung der Priesterfamilie durch Gott und nach Maaßgabe göttlicher Vorschriften, im letzten Grunde gemäß der Bundesgnade Gottes gegen das von ihm erwählte Volk. Alle die priesterlichen Handlungen also, durch welche die Gaben in die Nähe Gottes gebracht, und zugleich in symbolischer Weise auch diejenigen vor das Angesicht Gottes gestellt werden, für welche das Opfer erfolgt, haben ihren Abschluß in der Voraussetzung, daß Gott unter diesen Bedingungen sich die menschlichen Bundesgenossen nahe kommen lassen will. Der göttliche Segen, welcher den gesetzmäßigen Opferhandlungen entspricht, ist also nicht die Wirkung dieser Ursache; sondern ist unter der Bedingung der vorgeschriebenen Handlungen in der allgemeinen Gnade Gottes gegen das Bundesvolk begründet, welche diese Bedingungen vorschreibt, um sich im einzelnen Falle zu bewähren. Die Opferhandlungen verändern diejenigen, für welche sie ausgeübt werden, weder materiell noch moralisch, sondern sie dienen nur dazu, die bestimmungsmäßige Nähe des Eigenthums Gottes in jedem einzelnen Falle zu verwirklichen. Der eigentliche Grund dieses im einzelnen Falle erreichten Erfolges ist aber immer der allgemeine Wille Gottes, daß das israelitische Volk sein Eigenthum sei; denn derselbe ist auch der Grund der Vorschriften, durch deren Ausführung im Opfer die Bundesgenossen in die Nähe Gottes gestellt werden. Nun ist das synthetische Urtheil die Form jedes Willensactes, um so gewisser die Form jedes schöpferischen Willensactes Gottes.

Die Wirkung der gesetzlichen Opfer zur Hinzuführung der Bundesgenossen zu Gott wird also richtig nur vorgestellt in der Beziehung des göttlichen Urtheils, daß die Israeliten sein Eigenthum sind, auf den einzelnen Fall, in welchem geopfert wird. Dieses Urtheil als Grund der gesammten Gesetzgebung ist auch die werthgebende Form für die priesterlichen Handlungen, welche dem Gesetze gemäß die Geltung dieses Urtheils für den einzelnen Fall erstreben.

Demgemäß steht die Gedankenbildung des Paulus, welche untersucht wird, keineswegs in einem Mißverhältniß zum Typus der alttestamentlichen Opferidee. Es ist vielmehr in der vollständigsten Analogie zu derselben, daß die Gnadengerechtigkeit Gottes unter der Bedingung des vollendeten Sündopfers Christi sich in dem Urtheile wirksam erweist, daß die an Christus glaubende Gemeinde für Gott gerecht ist, oder daß deren Sünden vergeben sind und kein Hinderniß der von Gott durch Christus gewollten Gemeinschaft bilden. Eine Schwierigkeit für das Verständniß dieses Gedankens wird immer nur theils dadurch hervorgerufen, daß man diesen Begriff der „Rechtheit für Gott" nicht unterscheidet von der selbst erworbenen moralischen Qualität, theils dadurch, daß man jenes Prädicat ursprünglich auf den einzelnen Gläubigen als solchen bezogen denkt. Diese Auffassung ist schon (S. 160) als unberechtigt zurückgewiesen worden. Gegen die Vermischung der beiden gleichnamigen Begriffe von Gerechtigkeit ist durch das jetzt ermittelte Ergebniß zu entscheiden, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben nichts mehr und nichts weniger als ein Verhältniß der Congruenz der Christen zu Gott bedeutet, welches, weil es auf dem Urtheil Gottes beruht, einen wirklichen Werth in sich schließt, der jedoch allem Werthe des Glaubens oder des zugleich gewirkten gottgemäßen Lebens vorausgeht und denselben erst möglich macht. Bestimmungsmäßig zieht die Gerechtsprechung in den Gliedern der Gemeinde Christi, die durch ihren Glauben zu ihr gehören, das Leben nach sich, diejenige dem lebendigen Gott analoge Qualität, durch welche der Unterschied der Gläubigen gegen das vorher waltende Todesverhängniß entschieden ist (Röm. 8, 10); aber der Gedanke, daß die Gemeinde der Gläubigen im Namen Christi Gott recht ist, schließt das Merkmal einer realen Veränderung der Einzelnen als solcher nicht in sich; vielmehr ist jener Gedanke auch ohne diese Zuthat völlig widerspruchslos, als

Ausdruck einer Willensbestimmung Gottes. Nun aber beweist dieser Zusammenhang der Gedankenbildung des Paulus, daß er sich mit derselben von den übrigen Schriftstellern des Neuen Testaments sachlich keinesweges entfernt. Denn die Hinzuführung zu Gott, die Heiligung, die Reinigung des Gewissens, die Erwerbung zum Eigenthume, welche als Wirkungen des Opfers Christi ausgesprochen werden, bedeuten sämmtlich nichts anderes als die Begründung eines congruenten Verhältnisses der Gemeinde Christi zu Gott. Ja der Hebräerbrief bietet in einer Hinsicht eine specielle Parallele dazu, daß Paulus den sonst sehr reell gemeinten Begriff der Gerechtigkeit, den er ja übrigens festhält, daneben in jene ideelle Bedeutung umgeprägt hat. Denn einerseits setzt der Begriff *τελειοῦν* die active sittliche Vollkommenheit voraus, und bedeutet unter dieser Voraussetzung die Verleihung der Weltstellung, welche dieser Vollkommenheit entspricht (Hebr. 11, 40; 12, 23; 2, 10; 5, 9; 7, 28), gerade so wie der ursprüngliche Gebrauch von *δικαιοῦν* (S. 281) gemeint ist; daneben aber wird die Wirkung des *τελειοῦν*, indem sie von den alttestamentlichen Opfern verneint wird, an das Opfer Christi geknüpft (7, 19; 9, 9; 10, 1. 14), in keinem andern Sinne als dem der ideellen Congruenz mit Gott, welche zugleich mit *ἁγιάζειν* ausgedrückt ist (S. 211).

Die Vergleichung der paulinischen Idee von der Rechtfertigung durch Christi Opfer unter der Bedingung des Glaubens mit dem Anschauungskreis des Petrus und des Hebräerbriefes führt allerdings in Einer Beziehung zur Feststellung eines eigenthümlichen Abstandes. Durch die Ausgestaltung jener Idee hat Paulus den Schwerpunkt der christlichen Gesammtanschauung verschoben. Jene beiden Apostel nämlich entwerfen den Zusammenhang des heilsmäßigen Lebens in demselben Schema der Hoffnung, in welchem sich die Frömmigkeit der Psalmisten zur Darstellung bringt. Sofern sich dieselben in der Gegenwart durch die Verfolgungen und Leiden gehemmt und zum Zweifel an Gottes Fürsorge versucht finden, so suchen sie die günstige Entscheidung über ihre Gerechtigkeit und die Befreiung von den Uebeln in der Zukunft. Ihr gegenwärtiger Glaube an den Gott ihres Heiles spitzt sich immer zu der Hoffnung auf ihn, auf die von ihm erst zu erwartende Hülfe zu (1 Petr. 3, 5). Demgemäß erkennt auch Petrus den specifischen religiösen Lebenszustand, der durch die

Auferweckung Christi hervorgerufen ist, in der Hoffnung auf die himmlische Heilsvollendung (1, 3. 4), als der Hoffnung auf Gott (1, 21), der dieselbe vollziehen wird. Aber weil die Hoffnung auch das gegenwärtige religiöse Verhalten beherrscht, und weil umgekehrt das Vertrauen auf Gott sich schon in der Gegenwart bewähren muß, wenn es mit Recht in die Zukunft reicht, so kommt auch die *πίστις* in Betracht, als die Function, durch welche man in der Bestimmung zum himmlischen Heil bewahrt, welche in dieser Beziehung durch die Verfolgungen erprobt wird, in welcher man der überwältigenden Macht derselben Widerstand leistet (1, 5. 7. 9; 5, 8. 9). Dieses gegenwärtige Vertrauen gilt dem Gott, den man als Vater anruft (1, 17. 21); als solchen aber hat sich Gott bewährt, indem er durch Christus die Erwählten berufen und erlöst hat (1, 15. 18. 19), so daß sie darum auf Gott vertrauen, wie sie wegen der Auferweckung Christi auf Gott hoffen (1, 21). Allerdings wird in diesem Zusammenhange nicht die Formel des Glaubens an Christus oder des Vertrauens auf seinen Opfertod gebildet; auf ihn reflectirt Petrus erst, sofern der auferweckte Christus die Bürgschaft der Heilsvollendung als der zukünftige Helfer auf sich nimmt (1, 7. 8. 13). Allein die Prämissen zu der von Paulus vollzogenen Combination sind in dieser Gedankenreihe des Petrus enthalten. In der Combination des Paulus ist nun freilich der Schwerpunkt der Anschauung vom Christenthum aus der Zukunft in die Vergangenheit verlegt; dieses aber war nöthig, weil die pharisäische Verfälschung des Christenthums, welche dem Paulus entgegentrat, sich für eine Verstärkung der Hoffnung auf das zukünftige Heil ausgab (Act. 15, 1). Derselben konnte nur dadurch vorgebeugt werden, daß die Gründung der christlichen Gemeinde so gedeutet wurde, daß sie die pharisäische Gesetzerfüllung ausschließe. In diesem Sinne wird das Vertrauen auf Gott im Allgemeinen zu dem Glauben an die Gnade desselben zugespitzt, welche in der Person Christi wirksam, insbesondere die Bedeutung seines Opfertodes bedingt, und schon deswegen als Glaube an Christus selbst vorgestellt werden konnte. Davon wird dann die Hoffnung durch Paulus abhängig gemacht.

Der Hebräerbrief gehört im Allgemeinen auf die Seite des Petrus, da er ebenfalls die Hoffnung als das Ganze der christlichen Religion darstellt (3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23).

Aber da er die Auferweckung Christi in dessen Opfer einschließt, durch welches der neue Bund gestiftet ist, so nähert er sich in demselben Maaße dem Paulus, als er hierin von Petrus abweicht. Nun gilt für die Anschauungsweise dieses Briefes dasselbe, was bei Petrus sich ergab, daß die zukünftige Heilsvollendung sich auf die Gegenwart reflectirt; die Christen schmecken schon jetzt die zukünftige Heilsgabe (6, 4), und das geschieht durch den Glauben, das Vertrauen auf Gott (6, 1), welches die gegenwärtige Gewißheit der gehofften Güter ist (11, 1). Deshalb aber ist der Glaube ebenso gut wie die Hoffnung die Function des Zutrittes zu Gott (10, 22 vgl. 7, 19), und auch die Aufrechterhaltung des Glaubens führt zur Aneignung der verheißenen Heilsvollendung (6, 12; 4, 3; 12, 2). Nun hat aber der Glaube noch einen weitern Spielraum als den der gegenwärtigen Gewißheit der verheißenen und gehofften Güter; er ist die unmittelbare Ueberführung von den nicht sinnenfälligen Zusammenhängen des göttlichen Wirkens, und zwar im weitesten Umfange. Namentlich wird die Weltschöpfung und die Vergeltung, d. h. die Weltleitung durch Gott als Object des Glaubens angeführt, und alle Proben des Glaubens der Frommen im Alten Testament ordnen sich diesem Gesichtspunkt unter. Sollte nun der Verfasser dieses Briefes Auskunft darüber geben, unter welcher subjectiven Bedingung wir durch das Opfer Christi geheiligt und vollendet seien, so könnte er nichts anderes in Betracht ziehen als das Vertrauen auf Gott, welcher die unsichtbaren Beziehungen der sinnenfälligen Erscheinungen des Todes Christi so geordnet hat, daß die Gemeinde sich deshalb in dem neuen Bunde mit ihm befindet. Also auch dieses Document des im Allgemeinen vorpaulinischen Christenthums bietet die Prämissen zu dem Gedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben. So individuell auch das Gepräge dieser Combination ist, so sehr die unübertragbaren Erfahrungen des Paulus in seinem Umschwunge vom Pharisäismus zum Christenthum und sein Kampf gegen die falschen Brüder dazu mitgewirkt haben, daß er diese Formel als den Ausdruck des allgemeinen Evangeliums gebildet hat, so ist er doch dabei in der richtigen Consequenz zu dem verfahren, was in der gemeinsamen Beurtheilung des Todes Christi als des vollendeten Opfers angelegt war. Die Individualität seiner Lehrbildung steht also nicht abseits von dem Christenthum der anderen Männer des Neuen Te-

staments, sondern entwickelt dasselbe zu dem Ausdruck, welcher nothwendig wurde, um dem specifischen Fehler der sittlichen Religion, den Jesus bekämpft hatte (S. 304), die Möglichkeit der Geltung in der christlichen Gemeinde abzuschneiden.

Unter den bisher nicht speciell beachteten Stellen Paulinischer Briefe, in denen die Rechtfertigung aus dem Glauben oder in Christus berührt wird, ist die Mehrzahl kaum Mißdeutungen ausgesetzt. Gal. 2, 16. 17 wird die Rechtfertigung in Christus als der Zweck des Glaubensentschlusses oder eines darin ausgedrückten Strebens dargestellt, von dem Standpunkte aus, daß Paulus zu der schon auf die Rechtfertigung gegründeten Gemeinde der Gläubigen hinzugetreten ist. 2 Kor. 5, 21 empfängt die Gemeinde das Prädicat Gottesgerechtigkeit auf Grund dessen, daß Christus in seinem Sterben zum Sünder gemacht sei. Es ist oben (S. 175) erörtert worden, daß dieser Zusammenhang die Ergänzung durch die Opferidee erfordert, um verständlich zu sein. Im Römerbrief sind die Beziehungen des Begriffs in Cap. 8, 33; 9, 30. 31; 10, 3—10 klar. Die aoristische Form des Satzes 8, 30 und alle umgebenden Aoriste setzen nicht die bezeichneten Wirkungen Gottes in die Vergangenheit (denn dem widerstrebt die nothwendige Beziehung von *ἐδόξασε* auf die Zukunft), sondern setzen sie aus jeder besondern Zeitdimension heraus. Denn diese Aoriste entsprechen dem hebräischen Perfectum, welches den Verbalbegriff ohne unterschiedene Zeitbeziehung darstellt. Cap. 8, 10 fordert der parallele Bau der Sätze, daß *δικαιοσύνη*, auch ohne den Zusatz *τοῦ θεοῦ* als die Gerechtsprechung verstanden werde; dasselbe folgt 5, 21 aus der vorangeschickten Gedankenreihe. Cap. 3, 30 steht das Verbum *δικαιοῦν* mit Rücksicht auf die gegenwärtig in der Gemeinde vorliegende Erfahrung, und nur deshalb im Futurum, um die Gerechtsprechung von Heiden wie Juden als Folgerung aus der Einheit Gottes erscheinen zu lassen (vgl. 5, 19. S. 324). Jedoch bietet 1 Kor. 6, 11 Schwierigkeiten dar. Unbegreiflich freilich ist, wie man *ἐδικαιώθητε* hier von der Verleihung der sittlichen Gerechtigkeit verstehen soll. Das Verbum kommt niemals in diesem Sinne vor, und eine Aussage dieses Inhaltes würde einen wunderlichen Widerspruch gegen das kurz vorhergehende Urtheil (V. 8) bilden, daß die angeredeten Personen Unrecht begehen. Die Verbindung *ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* ist in Uebereinstimmung mit Gal. 2, 17;

2 Kor. 5, 21; Röm. 5, 9 davon zu verstehen, daß die Leser durch Christus, an den sie glauben, in das rechte Verhältniß zu Gott versetzt sind, welches sie zum Guten verpflichtet und so von der ehemaligen Lasterhaftigkeit unterscheidet. Allein nun ist noch hinzugefügt: *καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Auch diese Artbestimmung auf das Wort *ἐδικαιώθητε* zu beziehen, nimmt Hofmann mit Recht Anstand; denn dieses mag den Vertretern des römischen Lehrbegriffs passend erscheinen, es hat aber keine Analogie in dem Paulinischen Sprachgebrauch. Indessen wird durch den Vorschlag Hofmann's, die beiden Modalbestimmungen von V. 11 abzutrennen, und sie mit *πάντα μοι ἔξεστιν* in V. 12 zu verbinden, dem Paulus ein directer Verstoß gegen die Logik untergeschoben, den ich wenigstens mich enthalte ihm zu imputiren. Sollte Paulus wirklich der von ihm gerügten Ungerechtigkeit der Leser den Satz gegenübergestellt haben: Im Namen Christi und im heiligen Geiste steht mir alles frei, — so hätte er hiemit schon den Maaßstab für die Beschränkung der Freiheit des Handelns bemerklich gemacht, und durfte dann nicht fortfahren: aber nicht alles ist zweckmäßig und: aber ich soll meine Selbstständigkeit nicht einbüßen. Vielmehr müßten diese Gedanken als Folgerungen angeküpft worden sein: deshalb steht mir nicht frei, was nicht gemeinnützig ist, und was die Selbstständigkeit meines Charakters bedroht. Gesetzt also, daß Paulus nicht, wie es ihm von Hofmann zugetraut wird, direct unlogische Satzverbindungen gebildet hat, so hat er die beiden Modalbestimmungen nicht zu dem folgenden Satze construirt. Die Schwierigkeit in V. 11 kann aber nicht beseitigt werden ohne die Annahme einer durch die rhetorischen Umstände des Satzes herbeigeführten Ungenauigkeit in der Wortstellung. Die drei auf einander folgenden Verba, welche durch die dreimalige Wiederholung von *ἀλλά* einen starken Nachdruck empfangen, bezeichnen im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden solche Eigenschaften der Christen, an welchen erkannt wird, daß dieselben bestimmungsmäßig nicht mehr in lasterhafter Willensrichtung begriffen sind. Abgesehen von den Modalbestimmungen sind nun die drei Verba so geordnet, daß vom Nähern zum Entferntern aufgestiegen wird. Denn die symbolische Abwaschung der Sünden im Acte der Taufe (Act. 22, 16) setzt die Heiligung, d. h. die effective Einreihung in die Gemeinde als Act Gottes, dieser die Gerechtsprechung in dem göttlichen Acte

der Gründung der Gemeinde voraus. Der rhetorische Schwung dieser drei Sätze erforderte nun einen die Stimmung fixirenden Abschluß, um so mehr, wenn auf ein neues Thema übergegangen werden sollte. In diesem Sinne hat Paulus den Gedanken durch Hinzufügung der beiden Modalbestimmungen rhythmisch ausklingen lassen. Wenn nun aber die zweite derselben zwar nicht zum letzten, aber gerade zu dem vorletzten Verbum sachgemäß paßt, so ist die logisch ungenaue Stellung derselben aus einem nachträglichen Entschluß des Paulus zu erklären, auch den Begriff der passiven Heiligung in seiner Art vollständig zu bezeichnen. Hierin also bietet der vorliegende Satz einen Fall von Chiasmus dar, mit welchem im Briefe an Philemon V. 5 zu vergleichen ist [11]). Demgemäß wird der Gedanke der Gerechtsprechung durch das letzte Glied des Satzes gar nicht afficirt.

Endlich wird gelegentlich eine Mißdeutung dieses Begriffes durch die Satzstellung im Briefe an Titus 3, 4—7 hervorgerufen. Zunächst schließt diese Stelle keine Anspielung auf den Ritus der christlichen Wassertaufe in sich, deutet also dieselbe auch nicht auf die Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes. Bei dem Märtyrer Justinus heißt zwar *λουτρόν* das, was im N. T. *βαπτισμός* genannt wird; aber *παλιγγενεσία* bezeichnet nicht die active Erneuerung oder die passive Wiedergeburt des Einzelnen, sondern den erneuerten Gesammtzustand der Welt (Mt. 19, 28); und das Bad, welches dazu gehört, ist ebenso wie Joh. 3, 5 eine Anspielung auf Ezechiel 36, 27—36. Während nun der Prophet die Wiederherstellung der Israeliten darauf begründet, daß Gott reines Wasser über sie sprengt, ihnen einen neuen Geist verleiht, endlich seinen göttlichen Geist in ihre Brust giebt, so sind in der vorliegenden Stelle diese drei Acte in zwei Mittel der Rettung durch Gott zusammengezogen, die Waschung, welche zum neuen Lebenszustand gehört und die Erneuerung durch den heiligen Geist. Indem nun für den letztern das solenne Prädicat der Ausgießung durch den Retter Jesus Christus nach Joel 3, 1 hinzugefügt wird, so ist deutlich, daß die beiden neben einander ausgesprochenen Mittel als Bild und als Sache identisch sind. Die Rettung

---

11) Derselbe Antrieb, welcher dieser Figur zu Grunde liegt, ist wirksam, wenn auf eine adversative Satzverbindung ein Grund für das erste Glied derselben folgt, wie 1 Kor. 1, 18. 19; 2, 14—16.

in den neuen Gesammtlebenszustand, welchen Ezechiel in Aussicht gestellt hat, ist gemäß der Barmherzigkeit Gottes erfolgt, und zwar in der Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes durch Jesus Christus, welcher sich darin als den Retter bewährt hat. Für die Erklärung des angefügten Finalsatzes kommt es nun darauf an zu entscheiden, ob *ἵνα κληρονόμοι γενώμεθα* sachlich über den Umkreis der vorher bezeichneten Rettungsthat hinausliegt oder nicht. Im erstern Falle würde das Participium *δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι* mit dem Satze *ἐξέχεεν* sich sachlich decken. Wenn aber *γενώμεθα κληρονόμοι* sich mit *ἐξέχεεν* sachlich deckt und nur formell über diesen Gedanken fortschreitet, so ist mit *δικαιωθέντες* etwas nachgeholt, was sachlich vor *ἐξέχεεν* stattgefunden hat. Nun ist durch den gesammten Sprachgebrauch das Vorurtheil begründet, daß die Gerechtsprechung durch die Gnade Christi nicht identisch ist mit der Mittheilung des heiligen Geistes durch denselben. Andererseits ist in den alttestamentlichen Verhältnissen, welche hier als Vorbild dienen, die Rettung des Volkes aus Aegypten und seine Einsetzung in das Erbland in der göttlichen Absicht identisch. Wenn die vorliegende Stelle hienach beurtheilt wird, so muß die barmherzige Rettung durch die Mittheilung des heiligen Geistes und der daran geknüpfte Zweck der Einsetzung in den Erbbesitz in einer directen Continuität gedacht sein, welche durch keine Angabe eines neuen Mittels unterbrochen würde. Denn die Einsetzung in den Erbbesitz ist nur die positive Vollendung der Rettung, sei es aus Aegypten, sei es hier aus dem Sündenstande. Besteht nun aber die Rettung aus dem Sündenstande in der Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes, so ist durch die parallelen Aussprüche des Paulus entschieden, daß die Eigenschaft des Erben mit der Gotteskindschaft gleichgeltend ist, diese aber mit dem Besitze des göttlichen Geistes zusammentrifft (Gal. 4, 6. 7; Röm. 8, 14—17). Also ist auch in dem vorliegenden Satze die Einsetzung in die Eigenschaft des Erben und die Ausgießung des heiligen Geistes durch Christus nur als formell verschieden gedacht, sachlich aber zusammengefaßt. Endlich ist die Stellung der Geretteten als Erben an dem Merkmal der Hoffnung des ewigen Lebens erkennbar, weil auch der Rettungsstand in dem Besitze dieser Hoffnung besteht (Röm. 8, 24), und weil die noch so werthvolle Qualität des von der Sünde frei gestellten Lebens der Erben im christlichen Sinne ihre Vollendung

in der Zukunft erwartet (8, 17). Also liegt der Inhalt des Finalsatzes nur formell über die Ausgießung des Geistes auf die Gemeinde durch Christus hinaus; sachlich ist die Einsetzung der Christen als Erben, unter dem Merkmal der Hoffnung auf das ewige Leben, mit jenem Acte identisch. Hiedurch ist bewiesen, daß δικαιωθέντες eine Wirkung Christi bezeichnet, welche der von ihm vermittelten Ausgießung des heiligen Geistes vorhergeht. Das Verhältniß zwischen denselben ist demjenigen gleich, welches 1 Kor. 6, 11 zwischen ἐδικαιώθητε und ἡγιάσθητε obwaltet.

37. Paulus versteht unter der Rechtfertigung aus dem Glauben das Grundverhältniß, in welches die christliche Gemeinde zu Gott gesetzt ist. Dieselbe ist gemäß der Gnade und Gerechtigkeit Gottes durch die Vermittelung des im Todesopfer vollendeten Gehorsams Christi in diesem Verhältnisse gegründet worden, und wird in demselben erhalten durch die Kraft seines aus dem Tode wiederhergestellten Lebens. Die Rechtfertigung ist gleichbedeutend mit Sündenvergebung, indem die Sünden des frühern Lebenszustandes von Gott nicht mehr als Hinderniß der jetzt obwaltenden Congruenz der Gemeinde beurtheilt werden, welche durch sein Urtheil eben in der Vermittelung durch Christus festgestellt ist. Um nun die Folgerungen zu verstehen, welche im Briefe an die Römer an jenen Gedankenkreis angeknüpft werden, muß man einen Eindruck davon haben, daß die gesammte Erörterung des Gegenstandes von der höchsten religiösen Begeisterung getragen ist. Natürlich sind die Ausleger des Briefes durch ihre pflichtmäßige Sorge um das Verständniß der einzelnen Sätze und Wörter nicht immer geeignet, auch den Sinn für jene Eigenthümlichkeit der Schrift zu wecken oder wach zu erhalten; und die dogmatische und polemische Benutzung derselben, an welche wir Evangelischen von Jugend auf gewöhnt werden, ist der directe Anlaß dazu, die Aufmerksamkeit auf den individuellen Charakter dieses Briefes zu ersticken. Wem es jedoch gelingt, bei der Lesung desselben sich der Decke zu entledigen, welche aus verkehrten Ansprüchen und schlechter Gewohnheit gewoben, über unsere Augen gelegt wird, der muß erkennen, daß der Gedankengang des Apostels vielmehr prophetisch und dithyrambisch, als argumentativ und lehrhaft ist. Man lese nur vorher oder nachher den ersten Brief an die Ko-

rinther, um zu erkennen, daß die argumentirende Darstellung, welche hier in ruhigem Rhythmus vorschreitet, und nur gelegentlich durch den Ausdruck lebhafter Empfindung unterbrochen wird, im Briefe an die Römer durch den Drang der Begeisterung stets überwogen und nur in untergeordneter Weise zur Geltung gebracht wird. Namentlich aber ist dieses der Fall auf der Höhe des ersten Theiles des Briefes, im 5. Capitel. Man erkennt ja auch hier an der Gegenüberstellung der jetzigen und der frühern Lage der Gläubigen, ferner der Gesammtwirkungen Christi und Adams, daß Vergleichung und Folgerung die Formen der Erkenntniß sind, welche der Geistesart des Paulus am unmittelbarsten eigen sind. Aber zugleich ergiebt sich, daß die Schwierigkeiten, welche gerade dieser Abschnitt der Auslegung darbietet, daher rühren, daß der Impuls intuitiver Schilderung vorwaltet und die genaue Correspondenz der Glieder in den über Adam und Christus ausgesprochenen Vergleichungssätzen nicht zum Ausdruck kommen läßt. Wie nun aber Paulus in diesem Zusammenhange die entgegengesetzten großen Massen der Menschengeschichte sich vergegenwärtigt, so ist der prophetische Drang, welcher seine ganze Darstellung trägt, daran erkennbar, daß er in der Beurtheilung des christlichen Gesammtlebens nur die hervorragendsten Spitzen als Normpunkte ins Auge faßt und die tiefer liegenden individuellen Bedingungen und Vermittelungen, die er bei anderen Gelegenheiten richtig würdigt, hier überspringt. Gnade und Gehorsam Christi, Gerechtsprechung, Leben, Herrschaft im ewigen Leben sind die Güter, welche der Uebertretung Adams, dem Verdammungsurtheil Gottes, dem Tode, der Herrschaft der Sünde gegenübergestellt werden. Jene Reihe der Wirkungen Christi auf die Menschenwelt wird nur richtig verstanden, wenn man sich klar macht, daß es hier auf die Normirung des menschlichen Lebens in der genauesten Beziehung auf Gott ankommt, daß die Gläubigen durch Christus in die Gemeinschaft mit Gott versetzt, daß sie dem lebendigen Gott entsprechend beschaffen sind, daß sie in dieser Congruenz mit Gott anstatt der Knechtschaft unter der Sünde die freie Stellung in der Welt und über der Welt haben, deren Dauer ewig ist. Ich halte es für verwirrend, daß der leider so früh verstorbene Dietzsch [12]) in der Behandlung des

[12]) Adam und Christus (Bonn 1871) S. 123. Vgl. Beck, Christliche Lehrwissenschaft. Th. 1. S. 570 ff.

Gegenstandes sich durch Beck zu der Behauptung hat verleiten lassen, daß die Gerechtigkeitsgabe (Röm. 5, 17) von Paulus nicht nur als zugerechnete, sondern auch als eine in der Zurechnung begründete Lebensgerechtigkeit gemeint sei, als eine positive Bestimmtheit des Lebens, in welcher das Princip der Sünde faktisch gebrochen sei. In diesen Sätzen wird der Begriff der Lebensgerechtigkeit mit dem Begriff der imputirten Gerechtigkeit zusammen behauptet, während Beck jenen an der Stelle von diesem, mit Ausschließung desselben als die authentische Meinung des Paulus geltend macht. Zunächst nun kann ich den Begriff der von Gott verliehenen oder gewirkten Lebensgerechtigkeit nicht als einen Gedanken des Paulus anerkennen, sondern nur als ein pietistisches Postulat zur Gegenwirkung gegen falsch verstandenes Lutherthum. Paulus versteht unter *δικαιοσύνη* entweder das subjective sittliche Handeln in der sittlichen Gemeinschaft, oder die durch göttliches Urtheil begründete ideelle Congruenz der Glieder der Gemeinde Christi mit Gott. Dieses Verhältniß ist von Paulus natürlich nicht als eine Einbildung oder Selbsttäuschung Gottes gemeint. Gegen ein solches Mißverständniß schützt er sich durch den hinzugefügten Gedanken, daß die Gerechtsprechung in Christus das Leben mit sich führt; damit ist aber zunächst in der Rede des 5. Capitels nur die Congruenz mit Gott gemeint, welche dem Tode entgegengesetzt ist. Und da der Tod in dem ganzen Zusammenhange als das höchste Uebel dargestellt ist, so bezeichnet das demselben gegenübergestellte Leben hier nichts anderes als das Gefühl des positiven Werthes der Rechtfertigung, also die Seligkeit. In Seligkeit werden die Empfänger der Gottesgerechtigkeit herrschen! Dieser Satz überfliegt eine Menge von Bedingungen, welche bei der nähern Betrachtung nicht übersehen werden dürfen. Aber um den Satz an dieser Stelle im Sinne des Schreibers zu verstehen, brauche ich mich nicht daran zu erinnern, daß derselbe bei anderen Gelegenheiten Zwischenglieder in jenen Zusammenhang eingeschoben hat, die er hier nicht ausspricht und nicht andeutet. Ich halte es endlich für etwas, was aller Erfahrung am eigenen Denken widerspricht, daß Paulus, wo er das Wort Gerechtigkeit niederschrieb, dabei nicht nur die Anrechnung von Congruenz mit Gott, sondern auch die effective Ausschließung der Sünde gedacht habe. Wem man zwei verschiedene Gedanken zutraut, indem er Ein Wort ausspricht, gilt im gewöhnlichen Leben für zweideutig;

ich wüßte nicht, daß dem Apostel unter der gleichen Voraussetzung dieses Prädicat erspart werden könnte. Nehmen sich die Theologen solche Voraussetzungen bei den heiligen Schriftstellern nicht übel, so ist dieses ein Zeichen davon, daß die heiligen Schriften immer noch so behandelt werden, wie es von den Allegoristen geschah, obgleich man über deren Methode weit hinausgekommen zu sein glaubt. Der doppelte Sinn, den man einem Paulus, wie in dem vorliegenden Fall, aufdrängt, ist der exegetische Sinn des einzelnen Satzes, und der dogmatische Sinn, den man durch Berücksichtigung aller verwandten Aussprüche oder auch aus anderen Gründen feststellen will.

Zieht also Paulus in der Vergleichung zwischen Adam und Christus auf keiner der beiden Seiten die eigenthümliche Selbstthätigkeit der Menschen, weder die active Sünde noch die active Gerechtigkeit in besondern Betracht, — denn 5, 12 wird das active Sündigen Aller nur als etwas beiläufiges erwähnt, — so wird für die Beurtheilung des christlichen Lebens dieser Umstand erst in der folgenden Erörterung des Römerbriefes nachgeholt. Aber weder wird hier ein Begriff von Lebensgerechtigkeit als einer göttlichen Gabe gebildet, noch wird die Regel des activen Verhaltens direct aus dem Begriff der durch Christus vermittelten Gerechtsprechung abgeleitet. Sondern die Enthaltung von der Sünde und die positive Bewährung des gottgemäßen Lebens wird daraus gefolgert, daß der Gläubige durch die Taufe und den in der Taufe ausgedrückten Werth des Sterbens und Auferstehens Christi für sich selbst wie für Gott verändert ist; diese Ableitung aber ist ebenso indifferent gegen den Begriff der Gerechtsprechung, wie die hier maaßgebende Deutung des Todes Christi gegen die Opfervorstellung (S. 224). Andererseits wird die Stiftung der Gemeinde durch Christus nach ihrer Zweckbestimmung zu activer Gerechtigkeit und Heiligung beurtheilt, welche das Sündigen ausschließt. Durch die Beachtung dieser Umstände wird nun die allgemeine Zusammenfassung zwischen Gerechtsprechung der Gemeinde und ewigem Leben modificirt. Schließt die Gerechtsprechung ursprünglich die Hoffnung auf die schließliche Anerkennung und Beseligung durch Gott in sich (Röm. 5, 2. 21), so heißt es jetzt (8, 13), daß das Leben innegehalten wird, wenn man durch den Geist das Treiben des Leibes unterdrückt, und daß die active Gerechtigkeit und Heiligung zum Ziele des ewigen Lebens führen (6, 22).

Hatte ferner Paulus auf die gegenwärtige Rechtfertigung durch Christi Opfer die Gewißheit begründet, daß man durch ihn vor dem Gerichtszorn gerettet werde (5, 9), so kommt andererseits in Betracht, daß wenn man in der christlichen Gemeinde Lastern nachhängt, der Eintritt in das Reich Gottes nicht erreicht wird (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10). Bemerkenswerth ist nun, daß einzig im letzten Falle die Gerechtsprechung im Namen Christi als ein Motiv zum sittlichen Lebenswandel geltend gemacht wird, in dem Sinne, daß der darin verliehene religiöse Adel verpflichtet. Insbesondere aber ist dem Paulus der Gedanke Luther's fremd, daß die gute Handlungsweise des Christen aus dem Motive der Dankbarkeit für die empfangene Gerechtsprechung hervorgehe.

Im Gebiete des individuellen Lebens steht also das Prädicat der Rechtfertigung durch den Glauben in keiner vorherrschenden Beziehung auf die active Gerechtigkeit, welche die Aufgabe des Gläubigen bildet. Insbesondere dient der Gedanke der Rechtfertigung nicht zur directen Erklärung dafür, daß diese Aufgabe gestellt oder daß sie erreichbar ist. Denn indem der Glaube durch die Liebe zur activen Gerechtigkeit wirksam ist (Gal. 5, 6), wird er in einer Richtung vorgestellt, welche der Bedeutung des Glaubens bei der Rechtfertigung entgegengesetzt ist. In dieser ist der Glaube ausschließlich auf Gott und Christus bezogen; seine Entfaltung in der Liebe aber faßt das Interesse am Reiche Gottes mit dem an Gott und Christus zusammen. Die Rechtfertigung im Glauben wird auch nicht als eine compendiarische oder keimhafte Form der activen Gerechtigkeit gedacht, weder an sich noch als Inhalt des Urtheils Gottes. Die beiden gleichnamigen Begriffe, welche nur in der Begründung auf anerkennendes Urtheil Gottes übereinstimmen, haben übrigens sachlich nichts gemein, und ihr verschiedenartiger Inhalt steht auch in keinem Verhältniß der Entstehung des einen aus dem andern. Paulus bezeichnet andere Beziehungen, welche die Rechtfertigung im individuellen Leben nach sich zieht (Röm. 5, 1—5). Zunächst kommt in Betracht, daß die aus Glauben Gerechtfertigten durch Christus Frieden gegen Gott haben. Diese Bestimmung ist nicht vom Gefühle des Friedens, sondern im objectiven Sinne zu verstehen, da unmittelbar darauf die Phänomene des Bewußtseins in einer andern Form von Sätzen eingeführt werden. Also Paulus erklärt, daß das Verhältniß, welches von Gott aus Gerechtsprechung ist, in der

umgekehrten Beziehung des Gläubigen auf Gott der Friede ist, welcher an die Stelle der frühern Feindschaft getreten ist. Hiedurch wird angedeutet, daß zwischen den Begriffen *καταλλάσσειν* und *δικαιοῦν* ein engeres Verhältniß obwaltet, als welches oben (S. 227) ermittelt worden ist, nämlich daß jener nicht blos diesem als abgeleitete Wirkung untergeordnet ist, sondern daß er auch als Mittel dient, um die Wirkung der Rechtfertigung in Hinsicht des Einzelnen festzustellen. Wenn die Kehrseite der Rechtfertigung von Gott her der Friede der Gläubigen gegen Gott ist, wenn ferner der Friede als das Gegentheil der Feindschaft gegen Gott zunächst als Wirkung der Versöhnung mit Gott vorgestellt werden muß, so wird in der Rechtfertigung dasjenige mitgedacht, was weiterhin speciell Versöhnung heißt, und seine negative Beziehung nicht an den einzelnen Uebertretungen, sondern an der sündigen Gesammtrichtung des Willens hat. In der objectiven Analyse ihres Inhaltes können beide Begriffe unterschieden werden; allein indem ihre Wirkung auf das durch sie bestimmte Subject vorgestellt wird, werden sie nicht von einander getrennt. Hiedurch wird nun eine neue Bestätigung dafür gewonnen, daß die Gerechtsprechung durch Christus sachlich dasselbe ist, was die anderen Apostel mit Hinzuführung oder Heiligung durch das Opfer Christi bezeichnen (S. 210). Denn wer gemäß dieser Vermittelung Gott nahe ist, oder in der auf sie begründeten Hoffnung auf die Seligkeit Gott naht, der steht in Frieden mit Gott und bethätigt dieses Verhältniß lediglich in Folge der anerkannten Vermittelung Christi.

Als das nächste Correlat dieses Friedensverhältnisses zu Gott im activen Bewußtsein der Gläubigen bezeichnet Paulus, daß man durch Christus sich der Hoffnung auf die Anerkennung Gottes im letzten Gerichte rühmt. Da es darauf ankommt, die geistige Function zu bestimmen, welche die Aeußerung des sich Rühmens hervorbringt, so wird man in allen Fällen von *καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις* das durch Gottes gnädige Wirkung sichergestellte religiöse Selbstgefühl zu verstehen haben. Dieses also vergegenwärtigt den Werth des Friedens mit Gott durch die Hoffnung, auch die schließliche Anerkennung durch Gott zu finden, welche dem Sünder nicht zu Theil wird (Röm. 3, 23). Wenn diese Gewißheit hier lediglich an die Vermittelung Christi in der Rechtfertigung geknüpft wird, und die anderen Bedingungen des thä-

tigen Lebens unbeachtet bleiben, welche übrigens zur Erreichung dieses Zieles durch den Einzelnen gehören, so hat das seinen guten Grund. Tritt die Rechtfertigung, diese Grundbestimmung der durch Christus erlösten Gemeinde in das Selbstgefühl des einzelnen Gemeindegliedes als maaßgebend ein, so muß sich auch die Zweckbestimmung dieser Gnadenthat Gottes und zwar vor Allem unter dem Gesichtspunkt der Initiative Gottes vergegenwärtigen. Wer die gegenwärtige durch Christus vermittelte Anerkennung Gottes, daß die Gläubigen ihm recht sind, als die specifische Werthbestimmung seines religiösen Lebens mit Lust empfindet, muß auch ihrer Dauer sich erfreuen; dieses geschieht in der Hoffnung des Einzelnen darauf, daß die Anerkennung Gottes ihm auch nicht fehlen wird, wenn die ganze religiöse Gemeinde ihre bestimmungsmäßige Vollendung erreicht. Es entspricht der Verwandtschaft der Begriffe „Rühmen" und „Freude", daß sonst auch dieses Attribut unmittelbar mit dem Glauben verbunden wird, als der nothwendige Gefühlseindruck des im Glauben gegenwärtigen Grundverhältnisses (2 Kor. 1, 24; Phil. 1, 25). Der Wunsch des Paulus geht dahin, daß Gott die römischen Christen mit Freude und Friede erfülle, damit sie in Kraft des heiligen Geistes an Hoffnung reich werden (Röm. 15, 13). Der Friede ist hier ebenso objectiv gemeint wie Röm. 5, 1; die Reihenfolge von Freude und Friede läßt denselben nicht als abhängig von der Freude erkennen (vgl. Gal. 6, 16), und auf Friedensgefühl ist hier ebenso wenig angespielt als irgendwo. Denn eben der objective Friede mit Gott reflectirt sich in der Freude, und beides dient zur Begründung und zur Stärkung der Hoffnung. Eine Anwendung dieses allgemeinen christlichen Selbstgefühls macht Paulus in Hinsicht seiner besondern Lebensstellung im Amte (2 Kor. 3, 11. 12). Hat nämlich die vergängliche Bundesordnung des Mose Gottes Anerkennung gefunden, indem Mose den Abglanz göttlichen Lichtes vorübergehend auf seinem Gesichte trug, so wird gewiß die neue Bundesordnung, welche Bestand behält, in göttlicher Anerkennung sich bewegen, oder, was dasselbe ist, als der Zweck der Welt in offenbare Geltung gesetzt werden. „Da ich also solche Hoffnung habe, so bediene ich mich großer Zuversicht." Das Selbstgefühl des Paulus in seiner amtlichen Thätigkeit beruht nicht auf einer Ueberzeugung von angeborener oder erworbener Geschicklichkeit, sondern auf dem göttlichen Wer-

the der Sache, der er dient. Die Zuversicht, mit der er den Menschen entgegentritt, ist also nur ein besonderer Ausdruck des Selbstgefühls, mit welchem ihn die Göttlichkeit der christlichen Lebensordnung nicht anders erfüllt, wie jeden Andern. Die allgemeine Voraussetzung dieser Erklärung ist eben in dem Satze enthalten, daß die im Glauben Gerechtfertigten ihr Selbstgefühl in der Hoffnung auf die dauernde Anerkennung Gottes haben.

Sachlich ganz übereinstimmend sind mehrere Aussprüche im Hebräerbrief, und dieselben erläutern jene Gedankenreihe des Paulus um so mehr, als sie an die hohenpriesterliche Würde Christi direct geknüpft sind, oder an seine Sündopferleistung, welche auch im Sinne des Paulus die Rechtfertigung der Gemeinde begründet. Die Vollendung des Opfers Christi, welche denselben in den Himmel zu Gott geführt hat, hat auch den Weg für seine Gemeinde eröffnet. Indem daraus sich die Anforderung ergiebt, auf diesem Wege Gott zu nahen, das Grundverhältniß der religiösen Gemeinschaft, das Christus ins Werk gesetzt hat, auch subjectiv zu verwirklichen, so werden als Merkmale aufrichtiges Herz und Gewißheit des Glaubens vorgeschrieben (Hebr. 10, 19 ff. vgl. 4, 16). Dieses sind, ebenso wie Eph. 3, 12 die Zuversicht und der Vertrauenszutritt, die subjectiven Functionen des gegen Gott bestehenden Friedens. Nun kommt aber Hebr. 10, 22. 23 hinzu, daß man den Zutritt zu Gott auch vollzieht, indem man das Bekenntniß der Hoffnung wegen der Treue Gottes ungebeugt festhält, so wie man die Hoffnung überhaupt verbindet mit der empfangenen Reinigung der Herzen von bösem Gewissen. Die durch das Opfer Christi begründete Sündenvergebung will nämlich nichts vorübergehendes sein, sondern bestimmt den Charakter des neuen Bundes auf die Dauer bis zur Erfüllung der Verheißung der Gottesruhe, welche den Christen vorbehalten ist (4, 9; 1, 14; 11, 40). Also ist in der Vollziehung des religiösen Verhältnisses mit dem hergestellten guten Gewissen die Hoffnung auf die Heilsvollendung verbunden (7, 19), welche durch die Treue Gottes gewährleistet ist. Wird in diesem Zusammenhang noch die Taufe als Merkmal des Christenstandes erwähnt, so erklärt sich dieser Umstand, namentlich bei der Stellung der Sätze, in dem Sinne des Petrus, daß die Untertauchung in das Wasser, welches in seiner Art den Noachiden zur Rettung diente, die Anfrage des guten Gewissens um die zukünftige σωτηρία bei Gott ist (1 Petr.

3, 21). Rein religiös angesehen sind die Gläubigen das Haus Gottes, wenn sie die Zuversicht und das Selbstgefühl der Hoffnung aufrecht erhalten (Hebr. 3, 6), oder sie sind Theilnehmer Christi in Hinsicht der gemeinsamen Vollendung (2, 11; 11, 40), wenn sie die Glaubensgewißheit, so wie sie im Anfang war, bis an das Ende fest erhalten (3, 14). Tritt nun 10, 24 hinter die Aufforderung zur Vollziehung des religiösen Verhältnisses die zweite Aufforderung zur gegenseitigen Anregung von Liebe und guten Werken, so ist diese Aufgabe eben nicht in jene eingeschoben, oder aus derselben abgeleitet. Auch nachher (10, 35—39) wird die rein religiöse Zuversicht zu Gott, namentlich die Ausdauer in derselben als der Anspruch auf die große Vergeltung anerkannt. Wird nun zugleich die Erfüllung des göttlichen Willens als Bedingung für den Gewinn der Verheißung hinzugefügt, so ist doch diese Activität, diese Gerechtigkeit aus dem Glauben, nur als die Probe für die Ausdauer in demselben gemeint; die Rede schließt nämlich damit, daß man vom Glauben her des Zieles sicher sei, welches in dem Besitze des ewigen Lebens besteht. Das Friedensverhältniß gegen Gott, welches die Kehrseite der im Glauben empfangenen Gerechtsprechung ist, erscheint also in demjenigen Selbstgefühl des Einzelnen, welches die Hoffnung auf die Dauer und die Vollendung der Anerkennung durch Gott in sich schließt. Die Aussprüche des Hebräerbriefes, welche verglichen wurden, haben die sachliche Uebereinstimmung verrathen, wenn auch in ihnen der leitende Begriff des Friedens als solcher nicht gebraucht wird; und die Verflechtung der sittlichen Aufgabe mit der Ausübung der Hoffnung ist nicht so gedacht, daß die Selbständigkeit der religiösen Grundfunction getrübt würde. Die Zuversicht und das Selbstgefühl in derselben erscheint vielmehr als begründet in der Wirkung Gottes und in der Vermittelung durch Christus.

Die Vorstellung von dem Frieden mit Gott, welche so eng mit dem Gedanken der Rechtfertigung durch den Glauben verflochten ist, und den Gesichtspunkt dafür darbietet, wie sich die Rechtfertigung durch Christus im subjectiven Bewußtsein abspiegelt, wird in den paulinischen Briefen außer Röm. 5, 1; 15, 13; 8, 6 nur noch einmal ausgesprochen. Denn bei der Stelle Phil. 4, 5—7 kann nicht an den Frieden unter den Menschen, sondern nur an den Frieden der Gläubigen mit Gott gedacht werden, theils wegen der ausgesprochenen Wirkung desselben auf das in=

nere Geistsleben als solches, theils weil der Satz ebenso wie die vorausgeschickte Ermahnung, um nichts zu sorgen, sondern zu beten, dem Ausspruche sich unterordnet, daß der Herr nahe ist. Es ist durch den Zusammenhang nicht motivirt, hierin eine Ankündigung der zeitlichen Nähe der Wiederkunft Christi zu erkennen, obgleich ὁ κύριος im Sprachgebrauche des Paulus, auch kurz vorher, immer Christus bedeutet, und nur in alttestamentlichen Citaten Gott den Vater. Aber nichts hindert, den Satz eben als Reminiscenz an Ps. 145, 18 aufzufassen, da hier die gleiche Beziehung zwischen dem Gebet zu der Nähe Gottes ausgesprochen wird, wie von Paulus geschieht. Nun sind die Aufforderung, nicht zu sorgen, sondern zu beten, und die Verheißung, daß der Friede von Gott her das Herz und die Gedanken unter Obhut nehmen werde, coordinirt, beide abgeleitet von der Gewißheit der Nähe Gottes. Hofmann, der in der Deutung dieses leitenden Satzes richtig verfährt, macht freilich die Verheißung als Erfolg von der zu erfüllenden Ermahnung abhängig, daß nämlich, wenn gebetet und gedankt wird, man davon den Gewinn hat, daß das ganze innere Leben der Gläubigen unter der Obhut des Friedens steht, den Gott im Herzen wirkt. Einen solchen homiletischen Gemeinplatz hat sich aber Paulus nicht zu Schulden kommen lassen, weil er klarer als sein Ausleger den Frieden von Gott zugleich als den Frieden gegen Gott gedacht hat. Denn dieses Verhältniß der Gläubigen entspricht direct der Nähe Gottes zu denselben, und es ist eine durch nichts begründete, wenn auch noch so weit verbreitete Annahme, daß Paulus hier und Röm. 5, 1; 8, 6; 15, 13 oder irgendwo sonst unter dem Frieden gegen Gott das menschliche Gefühl der Beruhigung in sich verstände. Was nun aber von dem Frieden Gottes ausgesagt wird, bildet auch die nächste Analogie zu der vorangeschickten Aufforderung, um nichts zu sorgen. Wenn man nämlich auf diese negative Seite der Ermahnung achtet, so wird man in dem Herzen und den Gedanken, welche durch den Frieden zu Gott bewacht, behütet, eingeschränkt werden, die möglichen Organe der Sorge erkennen. Die Wirkung des Friedens mit Gott, daß Herz und Gedanken behütet werden sich den Sorgen zu öffnen, hängt jedoch so wenig von der Gebetsthätigkeit ab, als sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ stattfindet. Dieses kann wieder nicht, wie Hofmann will, den schließlichen Erfolg bedeuten, daß man in Christus bleibt, sondern es bezeichnet die

maaßgebende Mittelursache, der gemäß der Friede mit Gott in denen ist, welchen Gott nahe ist, und der gemäß dieser Friede auch das Herz und die Gedanken abhält, sich in Sorgen zu ergehen. Dieser Friedensstand ist also auch als die Voraussetzung jedes Betens zu Gott zu verstehen, welches in dem Zutrauen auf Erhörung ausgeübt wird. Daß endlich der Friede von Gott jede menschliche Vernunft übertrifft, bezeichnet nicht die Unbegreiflichkeit jener Stellung des Gläubigen zu Gott, sondern daß sie ihn sicherer als die natürliche Urtheilskraft in den Beziehungen leitet, welche die Sorge des natürlichen Menschen hervorzurufen pflegen. Es ist der jede Selbstthätigkeit umfassende Eindruck des Glaubens, daß denjenigen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, weil sie als solche erwählt und gerechtfertigt sind (Röm. 8, 28—30).

Durch die Aufforderung zum Gebet im Brief an die Philipper werden nun einige Aussprüche im ersten Briefe des Johannes beleuchtet. Was Paulus als den durch die Gerechtsprechung vermittelten Frieden mit Gott bezeichnet, ist für Johannes die Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus (1, 3). Der nächste subjective Reflex dieses Verhältnisses ist die *παῤῥησία*, welche der Hebräerbrief als das specifische Merkmal der Hoffnung darstellt, in welcher man Gott naht. Nach Johannes besteht die Zuversicht gegen Gott darin, daß man gewiß ist, daß er die Gebete erhört (5, 14), so wie Paulus aus der Nähe Gottes folgert, daß man nicht sorgt, sondern mit Danksagung betet. Johannes knüpft freilich daneben die Gewißheit der Erhörung an die Bedingung des Gehorsams gegen die göttlichen Gebote (3, 22), wie er überhaupt dem Gedanken vorherrschenden Ausdruck verleiht, daß ohne die sittliche Thätigkeit die religiöse Bestimmtheit der Christen keinen Werth hat. Deshalb stellt er auch die Zuversicht wiederholt unter diese Bedingung, damit man sie im Endgericht behaupten könne (2, 28; 4, 17). Aber ursprünglich folgt die subjective Zuversicht, die sich im Gebet äußert, aus dem objectiven Stande der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott. Jene Bedingung tritt nun auch auf, wo Johannes das Bewußtsein der Sündenvergebung näher beschreibt (3, 18—21). „Darin daß wir im Werk und in der Wahrheit lieben, erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind", d. h. Kinder Gottes. Es ist aber die einfache Folgerung aus diesem von Gott verliehenen Stande, daß „wir vor Gott, indem wir ihm nahe stehen, un-

sere Herzen beruhigen, in was immer unser Herz uns anklagt, weil Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt. Demgemäß haben wir, wenn unser Herz uns nicht anklagt, Zuversicht zu Gott", so daß diese beiden Sätze, der negative und der positive, sachlich identisch sind. Ich finde nun, daß diese Erläuterung des Bewußtseins der Sündenvergebung, die einzige, welche das Neue Testament darbietet, allen Umständen gemäß auch auf die paulinische Combination zwischen Gerechtsprechung oder Sündenvergebung und Friedensstand gegen Gott ihr Licht wirft. Es wird hoffentlich Niemand befremden, daß in dem Gerechtfertigten und Versöhnten die Anklagen des Herzens wiederkehren (1 Joh. 1, 8). Aber die Stellung der Gläubigen in der Wahrheit und vor dem Angesichte Gottes bringt es mit sich, daß diese Regungen des Schuldbewußtseins durch den Gedanken der Größe Gottes ebenso überwunden werden, wie der Friedensstand mit Gott das Herz und die Gedanken vor Sorgen bewahrt. Die Größe Gottes und seine Fähigkeit, alles zu erkennen, bedeutet nothwendig die Uebermacht seiner in Christus offenbaren Gnade (1, 9) und die Sicherheit in der Handhabung des Gesammtumfangs von Zwecken und Mitteln, deren Zusammenhang ihm durchsichtig ist. Man würde hieran zweifeln, wenn das Herz des Gläubigen das Schuldbewußtsein, welches in seiner Art auch von Gott vorgesehen ist, gegen seine allgemeine Verheißung der Sündenvergebung aufrecht erhalten wollte.

Das Selbstgefühl des Gläubigen, welches den durch Christus begründeten Friedensstand gegen Gott in sich reflectirt, knüpft sich nicht nur an die Hoffnung auf die Dauer und Vollendung der göttlichen Anerkennung, sondern auch an die Erfahrung der Bedrängnisse (Röm. 5, 3. 4). Dieses sind nun zwei durchaus entgegengesetzte Quellen der befriedeten Stimmung des Gläubigen. Die Frommen des alten Testamentes haben auch ihre Bestimmung zum Genuß der göttlichen Anerkennung und ihre Unterdrückung durch irreligiöse und ungerechte Menschen als den Widerspruch empfunden, zu dessen Lösung durch eine gemeinsame öffentliche Erkenntniß es innerhalb des alten Bundes nicht gekommen ist. Paulus bietet nun eine psychologische Vermittelung der Gegensätze dar, die von vornherein in einer verschiedenen zeitlichen Projection gedacht sind, die Bedrängnisse in der Gegenwart, die gehoffte göttliche Anerkennung in der Zukunft. Er sagt, daß die Bedräng-

niß Ausdauer, die Ausdauer eine Bewährung hervorruft, diese die Hoffnung verstärkt, die Hoffnung aber die Besorgniß einer zu erwartenden Enttäuschung und Beschämung deshalb ausschließt, weil die gleichzeitige Gewißheit, vom heiligen Geiste Gottes geleitet zu sein, es verbürgt, daß die Liebe Gottes die ganze Ordnung des Heiles veranstaltet hat (S. 99). Aber diese psychologische Vermittelung hat nicht als solche eine allgemeine Nothwendigkeit, denn nicht in jedem Falle ruft Bedrängniß in einem Menschen die Kraft der Ausdauer hervor. Jedoch meint Paulus die Sache auch nicht in einem Umfange, daß seine Behauptung durch diese Bemerkung widerlegt werden könnte. Das Selbstgefühl des Gläubigen knüpft sich um Christi willen an die Bedrängnisse. Diese wirken die Ausdauer im Glauben und die Bewährung der Gläubigen in dieser Qualität, sie stärken zugleich die Hoffnung unter der Voraussetzung, daß man durch Christus in dem Friedensstande gegen Gott begriffen ist. Aber eben deshalb reflectirt sich die Rechtfertigung in dieser Beziehung des Selbstgefühls ebenso vor aller entsprechenden sittlichen Selbstbethätigung, wie dieses der Fall ist, indem der subjective Friedensstand sich in der Hoffnung auf die Durchführung der göttlichen Anerkennung bis zum Ende kund giebt. Hier tritt nun der schneidende Contrast der religiösen Weltanschauung des Christenthums mit der natürlichen Empfindungsweise der Menschen in das Licht. Das Uebel, welches die Selbstthätigkeit des Menschen hemmt, welches insbesondere in dem hier gedachten Falle darauf beruht, daß das Widerstreben der Juden und der Heiden die werthvolle Thätigkeit der Christen zur Aufrichtung der göttlichen Offenbarung in der Welt durchkreuzt, wird vom christlichen Glauben gerade umgekehrt beurtheilt, als es die menschliche Empfindung trifft. Und dieses Urtheil ist, wie die Selbstbekenntnisse der Apostel beweisen, im Stande, auch die Stimmung und die Empfindungsweise so zu verändern, daß das Uebel als Anlaß zur Freude aufgenommen wird. Durchgängig sind es die Verfolgungen, also eine den Umständen gemäß erklärliche Form des geselligen Uebels, welche von mehreren Schriftstellern des Neuen Testaments als Gegenstände der Freude und Anlässe der Seligkeit bezeichnet werden, in Aufforderungen wie in Zeugnissen von wirklicher Erfahrung (2 Kor. 7, 4; Kol. 1, 24; Jak. 1, 2—4; 1 Petr. 1, 6. 7; 4, 13—16; Hebr. 10, 34; 12, 11). Eine Versuchung zur Sünde führen freilich die Bedräng-

nisse mit sich (vgl. 1 Kor. 10, 13), so lange sie sich der natürlichen Empfindung als Uebel vergegenwärtigen und den Trieb der Selbsterhaltung dazu anregen, sich von der Pflicht des christlichen Bekenntnisses zu trennen, in Folge dessen die individuellen und socialen Nachtheile erfolgen. Soll also die natürliche Selbsterhaltung nicht gegen den absoluten Werth des Christenstandes Recht behalten, so muß überhaupt die Vorstellung des socialen Uebels von der Beurtheilung der Verfolgungen ausgeschlossen werden; und dieses geschieht, indem die Empfindung die nicht durch Unrecht verschuldeten Bedrängnisse als zweckmäßige Proben des Christenstandes in die Lust an demselben aufnimmt. Allein Paulus geht für seine Person noch weiter, indem er auch seine körperliche Krankheit nicht als Hemmung seines Selbstgefühls, sondern als Anregung desselben neben den verschiedenen Nöthen aufführt, die wegen seiner amtlichen Thätigkeit ihn in höherem Maaße berühren als alle Anderen (2 Kor. 12, 5—10). Der Erklärungsgrund hiefür ist freilich ein individueller und nicht eine allgemeine Regel. Es ist einmal seine Erwägung, daß die Hemmung seines Selbstgefühls durch die Krankheit als Mäßigung desselben, als Schutz gegen Ueberhebung ihm zweckmäßig sei, dann die Offenbarung, daß die Gnade oder die Kraft Christi eine um so intensivere Wirkung in ihm und durch seine Amtsthätigkeit ausübe, wenn er von der Schranke des körperlichen Leidens nicht frei wäre. Wie nun Paulus selbst diese Ueberzeugung nicht als eine einfache logische Folgerung aus dem Grundsatze der Rechtfertigung, sondern als einen Erwerb erkennen läßt, der dem Sträuben der natürlichen Empfindung abgewonnen ist, so gesteht auch der Verfasser des Hebräerbriefes (12, 11) zu, daß die allgemeine Anerkennung der Uebel als Merkmale väterlicher Liebe und als Mittel göttlicher Erziehung im einzelnen Falle keinesweges ausschließe, daß man das Uebel zunächst als solches empfinde. Die Geltung jenes Grundsatzes im christlichen Leben hat nur den Sinn, daß die erste natürliche Empfindung nach jener Wahrheit berichtigt werde, und zwar dadurch, daß die Beurtheilung eines Uebels als Erziehungsmittel die Thatkraft auf die Uebung der Gerechtigkeit hinlenkt, daß so die Erfahrung des Friedens erzeugt, und hiemit die ursprüngliche Empfindung des Uebels als solchen aufgehoben werde. Allein wenn man von diesen praktischen Vermittelungen der religiösen Gewißheit absieht, welche ja Paulus vorbehält, in=

dem er den Grundsatz einführt, daß man als Christ sich der Bedrängnisse freut und rühmt, so folgert er eben diesen Grundsatz des subjectiven Selbstgefühles aus der Begründung des Friedensstandes oder der Rechtfertigung im Glauben durch Christus, als etwas, was jede darauf bezogene Selbstthätigkeit leiten wird.

Wenn Paulus es als directe Folge der Rechtfertigung im Glauben und des Friedensstandes gegen Gott zu erkennen giebt, daß die Gläubigen die Verfolgungen nicht als Hemmung sondern als Steigerung ihres Selbstgefühls beurtheilen und erfahren, so gereicht noch eine verwandte Gedankenreihe zur Erläuterung des Begriffs von der Rechtfertigung im Glauben. Da eben dieses Verhältniß lediglich von Gott durch Christus und zwar durch dessen Opferleistung begründet ist, so concentrirt sich überhaupt das Selbstgefühl des Gläubigen dahin, daß er wegen des Werthes, den seine Stellung zu Gott und zu Christus für ihn hat, eine ganz andere Werthschätzung aller übrigen Lebensbeziehungen ausübt als sonst. Es ist bezeichnend, daß der Abschnitt (Röm. 5, 1—11), welcher die bisherigen Erörterungen veranlaßt und geleitet hat, nach einer Digression auf den objectiven Zusammenhang der Erlösung durch Christus, in den eben berührten Gedanken ausmündet. Wir werden als Versöhnte im Gerichte durch die Lebensmacht Christi gerettet werden, aber so, daß wir uns Gottes rühmen durch Christus, dem wir jetzt die Versöhnung mit Gott verdanken. Es kam offenbar darauf an, den Schein abzuwehren, als ob die Erlösung auch auf der Stufe der schließlichen Heilsvollendung ein blos passives und insofern gleichgültiges Verhalten der zu Rettenden in sich schließe. Das ist nicht der Fall, sondern in Folge der gegenwärtigen Versöhnung der Gläubigen mit Gott knüpfen sie ihr Selbstgefühl an diesen Urheber des Heiles, und werden es deshalb auch in der letzten Entscheidung kund geben. Der Gedanke kehrt in einer von Jeremia entlehnten Formel wieder 1 Kor. 1, 31; 2 Kor. 10, 17; er ist nur modificirt, indem Paulus erklärt, daß er sich Jesu Christi, und daß er sich nur des Kreuzes desselben rühme (Phil. 3, 3; Gal. 6, 14). Denn dieses ist als Vermittelung des an Gott geknüpften Selbstgefühls so nothwendig, wie die Rechtfertigung im Glauben in Christus und seinem Blute begründet ist. Die Bedeutung dieses Gedankens ergiebt sich aber aus den Gegensätzen, in die er gestellt wird. Die schroffste und umfangreichste Antithese lautet dahin, daß Paulus

sich nur des Kreuzes Christi rühmt, durch welches für ihn die Welt vernichtet ist und er für die Welt (Gal. 6, 14). In sein Selbstgefühl, sofern es durch die Erlösung erfüllt ist, wirkt nichts mehr ein, was dem gewöhnlichen Zusammenhange der Dinge angehört, in den er selbst durch kein Interesse mehr verflochten ist. Denn was er als Apostel Christi in der Welt zu verwirklichen strebt, richtet sich nach einer über die Welt hinausgreifenden Absicht Gottes. Ein Gegensatz von engerem Umfang ist darin angedeutet, daß die Rechtfertigung oder Rettung (Eph. 2, 8. 9. S. 326), indem sie unter der Bedingung des Glaubens erfolgt, eben nicht an Werke, an eigene Leistungen geknüpft wird, damit man sich nicht rühme (vgl. Tit. 3, 5). Denn im Allgemeinen wird anerkannt, daß sittliche Selbstthätigkeit das Selbstgefühl im Menschen begründet; allein unter dieser Bedingtheit hat es nur Geltung im Verkehre der Menschen, nicht im Verhältniß zu Gott (Röm. 4, 2). Steht es also für das christliche Bewußtsein fest, daß die Begründung des Selbstgefühls auf Gott in der Rechtfertigung durch den Glauben hergestellt wird, so folgt, daß alle etwa vorhandenen selbständigen sittlichen Leistungen und das entsprechende menschliche Rühmen von der Vermittelung jenes Standes ausgeschlossen sind (3, 27). Dieser Schluß ist demjenigen ganz analog, daß die Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes nicht stattfindet, weil Gesetz und Glaube sich ausschließen (S. 305). Nun ist aber Gott, dessen sich die Gläubigen rühmen, der Ordner und Leiter der Welt; unter diesem Attribut gedacht, begründet er für das christliche Selbstgefühl noch eine andere Stellung als die der Gleichgültigkeit gegen die Welt. Denn diese Stimmung gilt doch nur dem Anspruch der Welt auf eine Selbständigkeit, welche ihr gemäß dem religiösen Urtheil nicht zukommt. Auch die Nichtachtung der eigenen sittlichen Werke hat in dem christlichen Selbstgefühl nur die Beziehung, daß der Mensch durch die Bethätigung seiner Freiheit seine Stellung in der Welt einnimmt, sofern dieselbe abgesehen von Gott vorgestellt wird. Ist aber Gott, an den der Christ sein Selbstgefühl knüpft, der Leiter der Welt, so kann freilich im Vergleich mit ihm weder die unselbständige Menschheit sich mit Selbstruhm geltend machen, noch ziemt es sich im Christenstande, auf menschliche Leistungen als solche ein Gewicht zu legen, als wenn sie selbständige Kräfte wären (1 Kor. 1, 29; 3, 21—23); vielmehr folgt daraus, daß auch das Selbstgefühl des Christen sich

über den ganzen Weltlauf erhebt, und in der ganzen Gliederung desselben nichts erkennt, was nicht Mittel für den Zweck der christlichen Gemeinde wäre. In diesem Lichte erscheinen zunächst die Apostel und Lehrer der Gemeinden, aber überhaupt die ganze Welt in ihren umfassendsten Gegensätzen, wie Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft. Diese Ansicht der Welt drückt nichts anderes aus als das Vertrauen auf Gottes Vorsehung, welches sich schon Phil. 4, 6. 7 als die directe Folge des Friedensstandes mit Gott ergeben hat (S. 344). Insbesondere aber schließt die Ausfüllung, welche Paulus dem auf Gott gegründeten Selbstgefühl verleiht, diejenige neue Beurtheilung des Todes in sich, welche durch die Erklärung von Mc. 10, 45 (S. 87) und Hebr. 2, 14. 15 (S. 255) als die beabsichtigte Wirkung des Todes Christi an den Gläubigen ermittelt ist. Wenn nämlich Leben und Sterben den Gläubigen unterworfen ist, so ist gemeint, daß keine Furcht vor dem Tode stattfindet, als wenn durch ihn das Leben mit Gott abgeschlossen würde. Steht nun das Ganze der Welt zur Verfügung derer, welche sich auf Grund der Rechtfertigung durch Christus ihres Gottes rühmen, so kann umgekehrt nichts in der Welt den Zusammenhang der Gläubigen mit der fortwirkenden Liebe Christi, dem Mittelgrunde ihrer Rechtfertigung, und mit der Gnade Gottes stören, welcher gemäß seinem Erwählungswillen die Rechtfertigung der Gemeinde durch Christus vollzieht (Röm. 8, 32—39). Uebereinstimmend urtheilt Jakobus, daß es eine leichtfertige und böse Form des menschlichen Selbstgefühls ist, wenn man seine Vorsätze mit der Einbildung der Selbständigkeit und der Sicherheit des Erfolges faßt, und die Abhängigkeit von der göttlichen Vorsehung außer Acht läßt (4, 13—16). Hingegen soll der Christ, der im weltlichen Sinne niedrig und arm, aber im Glauben reich ist, sich seiner Erhabenheit rühmen, welche ihm also kraft seiner Angehörigkeit zur Gemeinde zukommt, während der Reiche, der als solcher nicht zur Gemeinde gerechnet wird, also der Weltmensch, in schneidendster Ironie darauf verwiesen wird, sein Selbstgefühl darauf zu setzen, daß sein Untergang gewiß ist (1, 9. 10; 2, 5).

Die Reihenfolge von Bestimmungen des christlichen Selbstgefühls, welche Paulus an den Begriff der Rechtfertigung im Glauben und des Friedensstandes gegen Gott geknüpft hat, umfaßt die Zuversicht der Hoffnung, nämlich daß die Anerkennung des Gläu-

digen durch Gott bis zur Vollendung der Seligkeit wirksam bleibe, die Zuversicht des Gebetes und das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, insbesondere die Sorglosigkeit gegen die weltlichen Bedingungen des Lebens, die Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode, die Unabhängigkeit der Stimmung und des Urtheils von dem Werthe, welchen verschiedene Menschen und wechselnde Zustände im Zusammenhange der Welt zu haben scheinen, die Umkehrung des Urtheils über die Uebel, welche aus der Weltstellung der christlichen Gemeinde folgen, und die Umstimmung der natürlichen Empfindung aller Uebel durch dieses Urtheil. Diese Merkmale des Christenstandes werden lediglich von der göttlichen Begründung desselben und von der Vermittelung durch Christus abhängig gemacht. Sie sind innerhalb des subjectiven Glaubens als die directen Reflexe der Erlösung gesetzt, und im Principe unabhängig von aller sittlichen Selbstbethätigung des Gläubigen. Paulus bringt freilich diese Charakterzüge nirgends in positive Verbindung mit dem Begriff der Freiheit, die er als specifisches Attribut der Gläubigen ausspricht; indessen wird wenigstens die entschiedene Analogie dieses Begriffs mit jener Reihe von Merkmalen einleuchten. Denn für die Freiheit hat uns Christus befreit (Gal. 5, 1), so daß dieses Attribut die einfache Folge der Erlösung durch Christus ist. In den Fällen nun, wo Paulus den Gedanken berührt, bezeichnet er als die negativen Relationen desselben theils die Sünde (Röm. 6, 18. 22), theils das mosaische Gesetz im Sinne der pharisäischen Verpflichtung (Gal. 2, 4; 4, 21—31; 1 Kor. 10, 29); als die positive Folgerung aber schließt er die Verpflichtung zur activen Gerechtigkeit an, welche er um der Paradoxie willen als einen neuen Dienststand darstellt (Röm. 6, 18. 22; Gal. 5, 13; 1 Kor. 9, 19; vgl. 1 Petr. 2, 16). Umgekehrt legt Jakobus dem christlichen Gesetze die Wirkung der Freiheit bei, weil es der Ausdruck der Gnade Gottes ist, und in der Form der Weisheit zum eigensten Antriebe der christlichen Subjecte wird (1, 25; 2, 12). Mit dem Attribut der Freiheit ist ferner bei Paulus der Titel der Kinder Gottes äquivalent, auch in Hinsicht der formellen Begründung. Denn das letztere Verhältniß, welches ja nicht den Sinn der natürlichen Herkunft hat, wird durch die *υἱοθεσία*, die Adoption durch Gott herbeigeführt (Gal. 4, 5). Die Form dieses Actes Gottes aber, dessen Wirkung durch den Glauben an Christus angeeignet wird (3, 26), ist nothwendig das

synthetische Urtheil, welches auch den Begriff der Erlösung beherrscht (S. 326), aus welcher das Attribut der Freiheit entspringt.

Dieser Zusammenhang wird auch nicht in den Schatten gestellt durch die Aussprüche, welche den Stand der Gotteskindschaft und den der Freiheit mit dem Geiste Christi in Beziehung setzen. Nach der Ansicht der meisten Ausleger soll vielmehr Gal. 4, 6 der Empfang des Geistes Christi als die Folge der Adoption deutlich ausgesprochen sein. Indessen würde dieser Gedanke im Zusammenhange wirkungslos und überflüssig sein. Zunächst war gesagt worden, daß Gott Christus gesendet hat, damit er die Juden vom Gesetze befreie, damit wir, die Christen insgesammt, die Adoption empfingen (3, 13. 14). Was hier als die Absicht Gottes für alle Christen ausgesprochen war, mußte als eingetretener Erfolg bezeichnet werden, und zwar an den Lesern, wenn denselben als widersinnig klar gemacht werden sollte, daß sie als Söhne Gottes zu Knechtsdienst unter dem mosaischen Gesetze zurückkehrten. Deshalb tritt in der Angabe der Thatsache die zweite Person ein; die Thatsache der Sohnstellung der Leser aber wird durch den Erkenntnißgrund erwiesen, daß in der ganzen Christenheit der Geist des Sohnes Gottes sich in der ekstatischen Anrufung Gottes als des Vaters wirksam zeigt. Die Sendung dieses Geistes in die christliche Gemeinde ist als allgemeine Thatsache gedacht, ist aber in keine causale Verbindung zur göttlichen Adoption gesetzt, weder als reale Folge, noch als realer Grund derselben, sondern als ein Attribut, welches der christlichen Gemeinde ebenso sicher zukommt, wie jenes. Auch Röm. 8, 14—16 wird auf dieselbe Erscheinung des zur Adoption gehörigen Geistes nicht so angespielt, daß derselbe den Grund dieses Standes der Christen bildet; sondern es handelt sich gemäß dem Zusammenhang um die untergeordnete Bedingung zur Erhaltung und Sicherung des leitenden Attributes der Sohnschaft. Indem der Empfang des göttlichen Geistes eine Verpflichtung für das Handeln auferlegt, so würde die Fortsetzung des Lebens nach der σάρξ doch zum Tode führen; also wird das Ziel nur erreicht, wenn man die Nachwirkungen der Sünde im Leibe unterdrückt, so wie die Stellung der Söhne Gottes nur innegehalten wird, wenn man dem Antriebe des Geistes folgt, der seine Relation auf die Adoption durch jenen ekstatischen Gebetsruf kund giebt. Ebenso

behauptet 2 Kor. 3, 17 nur als allgemeine Thatsache das Zusammensein der Freiheit vom Gesetze und des Herrn als des Geistes in der Gemeinde, deutet aber weder an, daß diese Kraft die Freiheit vom Gesetze eigentlich begründet, noch auch daß umgekehrt die Wirksamkeit des Geistes Christi blos logisch aus dem Acte der Erlösung folgt. Auch Röm. 8, 2 wird die Befreiung von dem Gesetze der Sünde und des Todes nicht einfach abgeleitet von dem Geiste des Lebens in Christus, sondern von der Ordnung dieses Geistes. Damit ist zurückgegriffen auf das, was 3, 27. 31 νόμος πίστεως heißt; hierin aber wird nichts anderes bezeichnet, als die der Gnade Gottes, dem Zwecke der Rechtfertigung und der Bedingung des Glaubens entsprechende Verfahrungsweise, welche in dem Opfertode Christi offenbar und wirksam ist. Also auch für die Befreiung des Paulus von dem Sündenstande, der in sich und mit dem Tode ordnungsmäßig zusammenhing, ist in letzter Instanz die Erlösungsthat Christi als wirksam gedacht. Hingegen wird hier zugleich angedeutet, daß die Ordnung der Erlösung auf den Geist des Lebens in Christus angelegt ist, und hiedurch wird der Sinn der bisher verglichenen Aussprüche überschritten. Jedoch hat es sich Paulus nirgendwo zur Aufgabe gestellt, einen deutlichen Zusammenhang nachzuweisen zwischen den Attributen des Friedens mit Gott, der Gotteskindschaft und der Freiheit, die der Gemeinde in Folge der Erlösungsthat Christi zukommen, und dem Attribute der Heiligung durch den Geist Gottes (1 Petr. 1, 2; 2 Theſſ. 2, 13), welcher als der specifische Grund der Erkenntniß und Anrufung Gottes (1 Kor. 2, 10) und der sittlichen Umbildung der Gemeinde gilt (Gal. 5, 25). Vielmehr bewährt sich dieselbe Bemerkung auch daran, daß einerseits die unverrückbare Gewißheit der Liebe Christi in Folge der Rechtfertigung (Röm. 8, 34. 35), andererseits die Gewißheit der Liebe Gottes durch die Mittheilung des heiligen Geistes feststeht (5, 5), daß ferner die Hoffnung auf die Anerkennung Gottes einmal aus dem Friedensstande mit Gott abgeleitet wird (5, 2), das anderemal ihre Bürgschaft aus dem heiligen Geiste und der durch denselben geleiteten Handlungsweise empfangen soll (8, 23; 2 Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 13; 4, 30; Röm. 8, 13; Gal. 5, 5).

Indem Paulus nicht anders verfährt, so ist daraus nicht der Vorwurf einer Unvollkommenheit seines Erkennens zu schöpfen. Denn ein Jeder muß nach seiner Art beurtheilt werden, und

Paulus war kein berufsmäßiger theologischer Denker. Es ist erst ein Interesse des wissenschaftlichen Erkennens, solche Reihen des persönlichen Selbstbewußtseins, welche in der Erfahrung neben einander erscheinen, auf ihre gesetzliche Einheit zurückzuführen und ihre gegenseitigen nothwendigen Beziehungen aufzuzeigen. Dieses zu unternehmen ist jetzt nicht der Ort. Allein nachdem ich gemäß der Anweisung Hofmann's (I. S. 570) „in dem thatsächlichen Verhältniß gedacht", d. h. zwar nicht mein persönliches Christenthum, aber doch die persönliche Auffassung des christlichen Lebens durch Paulus in den Grundzügen festgestellt habe, so wiederhole ich meine Erklärung, daß so wie dieser Gelehrte die Aufgabe der Theologie begränzt, die systematische Theologie jenseits seines Gesichtskreises liegt. Es ist eine allgemeine Wahrheit, daß das geistige Leben des Menschen, wenn es gesund ist, in seinen unterschiedenen Beziehungen eine Einheit bildet. Demgemäß unternimmt man als systematischer Theolog den Beweis, warum die Gefühlszustände und die Antriebe zum Handeln, welche das Christenthum in einem Subjecte wie Paulus hervorbringt, nicht gleichgültig gegen einander sein können, sondern nothwendig auf einander bezogen werden müssen und sich zur Einheit ergänzen. Es ist zweckmäßiger, in dieser Hinsicht einen Andern als Muster zu nehmen, als die eigenen persönlichen Erfahrungen mit dem Scheine des Musterhaften zu bekleiden. Ist aber jenes erreicht, und die Thatsache des subjectiven Christenthums in der Selbstdarstellung eines klassischen Zeugen erhoben; so wird man sich durch Hofmann's Verbot nicht hindern lassen, auch über die Thatsache zu denken, um der theologischen Verpflichtung nachzukommen.

38. Man pflegt in der Auffassung des Christenthums durch Jakobus einen möglichst starken Contrast gegen jene Erscheinungen der paulinischen Gedankenbildung vorauszusetzen. Diese Annahme muß sich jedoch einer erheblichen Einschränkung unterwerfen. Zunächst ist es sicher, daß Paulus zwischen der göttlichen Gnade und dem mosaischen Gesetze einen ausschließenden Gegensatz geltend macht. Dieser Satz aber hat keine Bedeutung für die Vergleichung der beiden Männer. Denn das Gesetz der Freiheit, worauf Jakobus seine Beurtheilung des christlichen Handelns gründet, schließt als solches die nothwendige Beziehung zur göttlichen Gnade in sich. Paulus nun kennt ebenfalls das Gesetz

Christi als den Maaßstab des sittlichen Handelns, welches im Einklange und in der Abfolge mit dem Glauben und der Lebenserneuerung durch die Gnade steht. Dabei sind freilich die speciellen Formen, in welchen Beide das normale christliche Leben zur Darstellung bringen, verschieden, allein sie sind nicht im Widerspruch zu einander. Paulus ist vorherrschend auf die objective Normirung des christlichen Lebens durch die Einwohnung Christi, durch die erneuernde Kraft des göttlichen Geistes gerichtet; Jakobus faßt alle Erscheinungen der Art im Begriff der subjectiven Weisheit zusammen. Aber auch die Weisheit, wie sie Jakobus meint, ist von Gott her, oder religiös normirt. Bringt nun dieselbe aus dem Zusammenhange der guten Lebensführung die ihr entsprechenden Werke unter dem Merkmal der Milde gegen die Anderen zur Erscheinung, und umfaßt sie mit der gemeinnützigen Gerechtigkeit auch die persönliche Selbstheiligung (Jak. 3, 13—18), so ist oben (S. 283) nachgewiesen, daß Paulus an seinem eigenen Verhalten nur dieselbe Fassung der christlichen Lebensaufgabe anschaulich macht (2 Kor. 6, 6. 7). Wurzelt ferner die Weisheit von oben her nothwendig im Glauben, so kann auch die Neuzeugung durch das Wort der Wahrheit zunächst nur im Glauben an Christus als den Herrn (2, 1) aufgenommen sein, obgleich die Identität des Wortes der Wahrheit mit dem Gesetz der Freiheit (1, 18. 25) dahin drängt, die Entfaltung des Glaubens unmittelbar in der sittlichen Thatkraft aufzuzeigen. Dieses entspricht jedoch auch dem Gedanken des Paulus, daß der Glaube, der sich auf die Gnade und auf Christus bezieht, fruchtbar wird in den guten Werken, welche der Liebe und dem Gesetze Christi entsprechen (Gal. 5, 6; 6, 2). Endlich aber kennt auch Jakobus einen Spielraum des Glaubens, welcher nicht durch die Bethätigung der Weisheit in der gerechten Handlungsweise und der persönlichen Tugendbildung ausgefüllt ist. Der Glaube oder die Zuversicht, aus der man um Stärkung der Weisheit betet (1, 5. 6), hat die von dem sittlichen Handeln abgewendete Richtung auf Gott, ist also rein religiöse Function. Dasselbe ist der Fall, indem man als Christ sich der Verfolgungen freut, und bei aller weltlichen Niedrigkeit sich seiner Erhabenheit rühmt, oder im Glauben sich eines eigenthümlichen Reichthums erfreut (1, 3. 9; 2, 5). Denn namentlich diese Leistung weist nicht auf eine durch sittliches Handeln erworbene, sondern auf eine durch Gottes Gnade verliehene Qualität

zurück, wie dies auch bei Paulus der Fall ist. Also Jakobus kennt ebenfalls die zwei neben einander laufenden Reihen von Functionen, die des religiösen Selbstgefühls in der directen Abhängigkeit von Gott und die des sittlichen Charakters, der allerdings in der Abhängigkeit von Gott seine specifische Bestimmtheit findet. Worin besteht nun nichtsdestoweniger der Abstand zwischen Jakobus und Paulus? Wie ich meine, besteht derselbe darin, daß Jakobus die neuschaffende Gnade ausschließlich in der inneren Einprägung des Sittengesetzes erkennt, welches freilich deshalb ein Gesetz der Freiheit ist, weil es die freie Zustimmung des Willens findet, daß er aber daneben oder davor die Beziehung zwischen dem Bestehen der Gemeinde und der Erlösung durch Christus unberührt läßt. Durch diese Combination nämlich erklärt nicht blos Paulus, sondern erklären auch Petrus, Johannes, der Verfasser des Hebräerbriefes die Umkehrung der natürlichen Empfindungsweise zu der christlichen Gefühlsstimmung. Der Abstand von ihnen Allen liegt nun nicht darin, daß Jakobus so ausschließlich die praktischen Antriebe des Christenthums kennt, daß er die rein religiöse Welt- und Selbstbeurtheilung ignorirte. Aber er erklärt diese Seite des Christenthums, die er kennt und die er übt, überhaupt nicht, indem er seine Vorstellung von der Gründung der Gemeinde nach jener praktischen Bestimmtheit durch das Gesetz der Freiheit einrichtet. So wie er bei seiner Anerkennung der göttlichen Neuzeugung durch das Wort der Wahrheit nur an die innere Einpflanzung der sittengesetzlichen Gesinnung denkt, läßt er eben keinen Raum für die Ergänzung des Gedankens der Erlösung offen, ohne welchen das specifisch christliche Selbstgefühl gegen die Welt nicht verständlich wird. Daran liegt es auch, daß der Inhalt des Briefes des Jakobus, der in praktischer Beziehung nicht hoch genug geschätzt werden kann, nicht geeignet ist, um eine kirchliche Lehrform zu begründen.

Ich glaube nicht, daß der Versuch, die Ansicht des Jakobus von den Bedingungen des christlichen Lebens aus seiner polemischen Digression im zweiten Capitel des Briefes zu gewinnen, einen Erfolg verspricht [13]). Ich selbst habe anderswo [14]), nachdem ich den Begriff der Weisheit bei Jakobus als die Fertigkeit des

[13]) Weiffenbach, Exegetisch-theologische Studie über Jakobus 2, 14—26. Gießen 1871.

[14]) Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Ausg. S. 115.

Glaubensgehorsams, oder als die Durchbringung des Willens mit dem göttlichen Gesetze aus der Vergleichung mit den Analogieen im Alten Testament erläutert hatte, mich über den bezeichneten Abschnitt so geäußert: „Jakobus führt den von ihm zu bekämpfenden werklosen Glauben in dem Bekenntniß der Einheit Gottes ein. Anstatt nun diesen auch den Dämonen möglichen Glauben als völlig falschen abzuweisen, weil ihm ja das sittliche und eigentlich religiöse Element des Vertrauens auf Gott mangelt, läßt er ihn, der Verständigung wegen, als unvollkommene Form, als Anfang des Glaubens gelten, und beweist nun an Abraham, daß dessen Glaube nur mit Einschluß des an Isaak bewiesenen Gehorsams die Rechtfertigung erworben habe. Aber die getrennte Beurtheilung von Glauben und Werken, in welcher der Glaube als Unterstützung der Werke, oder als ein Anfang erscheint, der seine Vollendung durch die Werke erfährt, ist eben gar nicht die dem Jakobus natürliche Betrachtungsweise, sondern er ist nur des Gegners wegen auf sie eingegangen. Die bloße Addition von Glauben und Werken, welche er in der polemischen Situation ausspricht, ist weit unter seinem eigentlichen Sinne, der vielmehr auf eine organische Identität derselben gerichtet ist, wenn auch dieselbe nicht den klaren Ausdruck ihrer Gliederung erreicht hat." Dieses Schlußurtheil erklärt nun Weiffenbach für eine unerwiesene Behauptung, welche als willkürlich abzulehnen sei. Es wird sich jedoch zeigen, auf welcher Seite die Willkür ausgeübt wird! Durch dasjenige nämlich, was Jakobus über die Weisheit von oben sagt, deren Ergänzung im Glauben von Gott erbeten wird, ist für jeden, der die alttestamentlichen Analogieen kennt, außer Zweifel, daß er den Begriff eines werklosen Glaubens für sich nicht als gültig ansehen konnte; dann hat er ihn also V. 19 zum Zweck einer polemischen Argumentation zugestanden. Außerdem verräth der Satz, welcher dieser Art der Widerlegung vorhergeht (V. 18), daß die Werke als Erscheinungen des Glaubens vorgestellt werden, also umgekehrt der Glaube als der Grund der Werke. Weiffenbach leugnet zwar durchaus diese Evidenz. Der Satz: *δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν*, soll sich vielmehr ganz einfach aus V. 22 erklären, wonach erst die Werke den Glauben zur Vollendung führen, ihn vollkommen dazu machen, was er sein soll. „Nun ist aber nichts klarer, als daß durch das Vorhandensein des vollendenden Dinges aufs Sicherste

auch die Existenz des durch dasselbe zu vollendenden bewiesen wird." Es ist immer sehr schlimm, wenn solche Gemeinplätze in Superlativen wie im Triumph eingeführt werden. Der Satz aber ist von einer so überwältigenden Wahrheit, daß er durch jedes unvollständige Hausgeräth widerlegt wird, von welchem „das vollendende Ding" vorhanden sein kann, und das, was dadurch vollständig würde, fehlt. Vielmehr wenn der Glaube immer da ist, wo die Werke sind, so wird dieses für jeden, der noch nicht über V. 18 hinaus gelesen hat, deshalb überzeugend sein, weil er unter dem Glauben die innere Kraft versteht, auf welche von den äußerlich erscheinenden Werken zurückgeschlossen wird. Durch das Zugeständniß des blos theoretischen Glaubens in V. 19 wird hingegen die Anschauung hervorgerufen, als ob Glaube und Werke verschiedene, gegen einander gleichgültige Größen seien, welche zum Zwecke der Rechtfertigung mechanisch mit einander verbunden werden. Das ist namentlich der Eindruck von V. 24. Dennoch spielt schon in V. 22 die frühere Beurtheilung der Sache wieder hinein. Denn wenn man sich nicht durch Weiffenbach die Annahme aufdrängen läßt, daß Jakobus unter Glauben und Werken zwei Principien versteht, so erkennt man, daß von ihm der Glaube, der zur Rechtfertigung mitwirkt, und der durch die Werke in seiner Art vollendet wird, nicht als kraftlos in sich und nicht als in sich gleichgültig gegen die Werke vorgestellt wird. Damit ist doch eine andere Position angezeigt, als welche V. 19. 20 ausgesprochen war. Denn der Glaube, der durch die Werke vollendet wird, ist auf die Werke angelegt, und verhält sich zu denselben nicht wie das Stück Holz zu dem Messer führenden Künstler, der dasselbe zu einer Puppe vollendet. In diesem Falle concurriren zwei Principien, in jenem sind drei Entwickelungsstufen angedeutet. Aber eben mehr als diese schwache Andeutung organischer Wechselbeziehung zwischen Glauben und Werken bietet dieses letzte Glied der Argumentation des Jakobus nicht dar, und im Zusammenhange wird dieser Gedanke durch die Folgerungen aufgewogen, welche dem dialektischen Zugeständniß in V. 19 entsprechen, durch das die Unklarheit der ganzen Widerlegung herbeigeführt wird.

Ich habe mich diesem Excurs unterzogen, um festzustellen, wie viel sich aus dem polemischen Abschnitte des Briefes für die Untersuchung darüber ergiebt, in welcher Art und in welchem

Maaße eine Rückwirkung der sittlichen Selbstthätigkeit und des Bewußtseins von ihrem Werthe auf das unmittelbare Heilsbewußtsein von den Aposteln anerkannt wird. In dem Begriffe des Jakobus von der Weisheit sind die Merkmale der Selbstthätigkeit und des Heilsbewußtseins so untrennbar mit einander verbunden, daß sich hieran keine Beobachtung für jenen Zweck anknüpfen kann. In dem polemischen Excurs gegen den werklosen Glauben hat sich nun der Gedanke ergeben, daß der Glaube durch die gerechten Werke in seiner Weise vollendet wird. Derselbe ist hierin als die Kraft zu guten Werken vorausgesetzt, also als der Glaubensgehorsam gegen Gott gedacht. Daß der Glaubensgehorsam durch seine Bethätigung vollendet werden wird, ist verständlich; es fragt sich aber, ob Jakobus auch eine Rückwirkung der sittlichen Thätigkeit auf diejenige Stellung des Glaubens gedacht hat, welche er als das Vertrauen gegen Gott und als der Grund der Freude in den Verfolgungen einnimmt. Darüber liegen jedoch keine bestimmten Andeutungen vor, vielmehr ist sogar zu vermuthen, daß Jakobus die eben gemachte Distinction für sich gar nicht hat gelten lassen. Er schreibt nämlich vor, daß das durch die Verfolgungen erprobte Selbstgefühl des Glaubens, indem es sich so zur Ausdauer in seiner Art entwickelt, ein vollkommenes sittliches Werk haben solle (1, 2—4). Diese Formel hat nicht denselben Sinn, wie Cap. 2, 17; sie beschränkt sich darauf, das Zusammensein eines vollkommenen Lebenswerkes sittlicher Art mit der Ausdauer des Glaubens vorzuschreiben, also die beiden Beziehungen des christlichen Lebens, die religiöse und die sittliche, neben einander zu stellen, wie es auch von Paulus geschieht.

Hingegen zeigt sich Petrus im ersten Briefe einer andern Betrachtung geneigt. Indem er die Hoffnung auf die Heilsvollendung als den Hauptbegriff des subjectiven Christenthums einführt, so erklärt er diese religiöse Grundfunction als die Folge der göttlichen Heilsthat, nämlich der Neuzeugung der Gemeinde durch die Auferweckung Christi (1, 3). Demnächst aber eröffnet er die Ermahnung damit, daß man in vollkommener Weise die Hoffnung hegen solle (1, 13). Die Bedingungen dazu sind einmal eine geistige Bereitschaft und Aufmerksamkeit, wie solche beim Wettlauf in sinnlicher Beziehung geboten ist, dann die Heiligung, welche die sündigen Begierden ausschließt, und sich auf das Motiv der Heiligkeit Gottes stützt, welcher als Vater auf den Gehor-

sam und die Verähnlichung seiner Kinder rechnet. Es ist dem Sprachgebrauch von ἁγιασμός (S. 284) entsprechend, und zugleich durch den Zusammenhang geboten, die Heiligung als die Tugendbildung und nicht als Pflichtübung zu verstehen. Denn V. 22 wird der Inhalt von V. 14—17, nach der Digression über die Erlösung durch Christus, in dem Satze ἡγνικότες τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας resumirt, welcher die Voraussetzung der Bruderliebe bildet. Ein besonderer Zug an der gebotenen Heiligung wird nämlich noch in V. 17 hervorgehoben. Weil nämlich der Gott, den die Christen als Vater anrufen, zugleich der unparteiische Richter ist, so sollen sie in Furcht vor ihm ihren Lebenswandel führen. Die Ehrfurcht vor Gott (3, 2; 2, 17; 2 Kor. 7, 1; Phil. 2, 12) ist aber eine Gefühlsstimmung, und indem diese hervorgehoben wird, so ist damit ein Merkmal des geheiligten Charakters bezeichnet. Also geht die Ansicht des Petrus dahin, daß die Vollkommenheit der religiösen Hoffnung bedingt ist durch die religiös-sittliche Charakterbildung, welche als religiöse sich durch die stetige Ehrfurcht oder die Demuth vor Gott bewähren wird. Indem also Petrus die religiöse Grundfunction der Hoffnung unter diese Bedingung stellt, daß man in Ehrfurcht vor Gott der Selbstheiligung obliegt, so reflectirt er eben nicht auf eine Rückwirkung der Pflichtübung oder Gerechtigkeit auf die Erhaltung der Hoffnung in ihrer Eigenthümlichkeit.

Paulus war durch eine Menge von Erfahrungen darauf hingewiesen, daß die durch die Rechtfertigung im Glauben empfangene Richtung auf das zukünftige Heil nicht in allen Gliedern der Gemeinde zum Ziele führen würde. Wenn die heidnischen Laster fortgesetzt werden, so gewinnt man nicht den Antheil an der Seligkeit des Gottesreiches (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5). Gewisse Vergehungen gegen den christlichen Gemeinsinn ziehen Strafen und Verderben nach sich, deren Abstufung gegen die endgültige Verdammniß nicht überall deutlich wird (1 Kor. 8, 11; 10, 5—11; 11, 29—34; Röm. 13, 2; 14, 15. 23). Ueberhaupt, wenn die Gläubigen, die ja den Geist Gottes empfangen haben, nach dem Fleische, in der Richtung ihres gewöhnlichen hergebrachten ungöttlichen Wesens leben, so werden sie den endgültigen Tod erfahren (Röm. 8, 13). Es ist also nicht blos im Allgemeinen möglich, daß man die Gnade Gottes vergeblich empfangen habe (2 Kor. 6, 1), sondern Paulus urtheilt

positiv, daß wer jüdische Ceremonien in der Absicht auf Rechtfertigung ausübt, aus der Gnade gefallen ist (Gal. 5, 4). Indem nun Paulus aufrecht erhält, daß der Glaube und nichts anderes die Aussicht auf das Heil in sich schließt (1 Kor. 15, 2), so richtet er seine Ermahnungen nur darauf, daß man im Glauben feststehe (1 Kor. 16, 13; 2 Kor. 1, 24; Röm. 11, 22; Kol. 1, 23), deutet auch gelegentlich an, daß der Glaube zunehme (2 Kor. 10, 15), giebt jedoch bei der vorgeschriebenen Prüfung, ob man im Glauben stehe, oder ob Jesus Christus in den Gläubigen sei, kein Merkmal an, woran sich dieses Urtheil orientiren soll (2 Kor. 13, 5). Nur die Aufmerksamkeit oder Wachsamkeit wird als Bedingung für die Stetigkeit des Glaubens vorgeschrieben, und die Vorsicht, damit man nicht aus demselben falle (1 Kor. 16, 13; 10, 12); andererseits wird die Bewährung des unmittelbar im Glauben enthaltenen Selbstgefühls unter den Verfolgungen als Mittel zur Erhaltung der Hoffnung anerkannt (Röm. 5, 3. 4). Eine solche Combination wie Petrus vollzieht also Paulus nicht. Allein es wird sich fragen, ob die vorgeschriebene Wachsamkeit und weiterhin die Ausdauer in den Leiden außerhalb des auf die Selbstheiligung im Ganzen gerichteten religiösen Charakters producirt werden kann.

Durch die rechte, nach dem Gedanken an Gott bemessene Trauer entsteht die Sinnesänderung, welche die Gewißheit des Heiles wiederherstellt (2 Kor. 7, 10; 12, 21), und in allen Fällen, auch in demjenigen, daß die galatischen Christen aus der Gnade gefallen waren, verfolgen die Belehrungen und Ermahnungen des Apostels die Absicht, solche Umkehr herbeizuführen. Daß dazu auch die milde Beurtheilung eines Falles von Sünde durch die anderen Glieder der Gemeinde mitwirken kann, wird von Paulus vorbehalten (Gal. 6, 1), obgleich er selbst sich auch zu schärferen Einwirkungen berechtigt achtet (1 Kor. 4, 21). Auch Jakobus fordert in dem Falle der von ihm gerügten Streitsucht die Unterwerfung unter Gott, die Reinigung der Herzen mit dem Zutrauen Gott wieder zu nahen, die affectvolle Bezeugung des Verzichtes auf die verkehrte Selbstschätzung (4, 1—10). Diese directen und die im Hebräerbrief indirect eingestreuten Aufforderungen zur sittlichen Umkehr beziehen sich immer auf Sünden, denen die Vermuthung zu Gute kommt, daß sie in Unwissenheit begangen und nicht zum endgültigen Abfall vollendet sind (S. 239).

In diesen Aufforderungen zur Sinnesänderung wirkt keine besondere Rücksichtnahme auf die Vergebung der Sünden ein, obgleich dieselbe von Jakobus (4, 8) dadurch angedeutet ist, daß Gott nahe sein wird für die, welche ihm nahen. Indessen knüpfen Jakobus und Johannes diese Wirkung direct an das Bekennen der Sünden vor Gott oder vor einem Gemeindegenossen und an die Fürbitte eines solchen (Jak. 5, 15. 16; 1 Joh. 1, 9; 5, 16). Es kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Behauptung die Erlösung durch Christus als das Attribut der Gemeinde voraussetzt, welches ja Johannes ausdrücklich in Erinnerung bringt (1, 7). Indessen derselbe setzt nicht diesen Gedanken, sondern die Gewißheit der Treue und Gerechtigkeit Gottes als den Grund der Vergebung mit dem Bekenntniß der Sünden in Verbindung (1, 9). Die Eigenthümlichkeit der Johanneischen Anschauungen vom christlichen Leben wird noch einer vollständigen Erörterung zu unterziehen sein. Allein zur Vervollständigung des Gesichtskreises, in welchem sich Paulus bewegt, ist Folgendes festzustellen.

39. Man darf sich nämlich darüber keiner Täuschung hingeben, daß die Stellung, welche die Reformatoren dem paulinischen Gedanken von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, im Vergleich mit dem Bewußtsein der Unvollkommenheit der pflichtmäßigen sittlichen Leistungen gegeben haben, der Betrachtungsweise des Paulus fremd ist. Paulus selbst reflectirt gar nicht auf jenen Fall von Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen, welche das Bedürfniß erweckte, die Ergänzung in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen. In der Beurtheilung seiner eigenen Leistungen, welche seine Briefe erkennen lassen, tritt nichts weniger hervor als jene stetige Unzufriedenheit mit sich, welche namentlich Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht. Und zugleich ist Paulus fern von Selbstgerechtigkeit und erfüllt von Bescheidenheit, ohne daß der Gedanke an die im Voraus durch Christus gewährleistete Sündenvergebung ins Mittel träte. Alle Aeußerungen des Paulus, welche hier in Betracht kommen, beziehen sich auf das Gebiet seiner Berufsthätigkeit, nicht aber auf das Gebiet des Sittengesetzes überhaupt. Sie sind theilweise hervorgerufen durch die Verdächtigungen seines Charakters, welchen die Masse der korinthischen Gemeinde sich zugänglich

zeigte, aber nicht ausschließlich; woraus sich ergiebt, daß Paulus auch in seinen Vertheidigungen eine ihm feststehende Gedankenreihe kund giebt. Im ersten Briefe an die Korinther 4, 1—5 hat er festgestellt, daß die drei Lehrer, um deren Auctorität die Leser stritten, als Diener Christi und Haushalter Gottes der Gemeinde nicht über- sondern untergeordnet seien. Um nun aber seine eigene Stellung gegen die von ihm gegründete Gemeinde im Unterschiede von Petrus und Apollos zu sichern, fügt er hinzu, daß außer den technischen Leistungen eines Haushalters die Treue erforderlich sei. Ihm sei es nun ganz geringfügig, wenn Menschen ein Urtheil über seine amtliche Treue fällen wollten, da ein solches nur Christi Gericht angehe. Um jedoch diese einzige Instanz noch schärfer zu betonen, wirft er dazwischen, daß nicht einmal er selbst sich in dieser Hinsicht beurtheile, da er ein gutes Gewissen habe; aber nicht hierin sei seine Gerechtsprechung enthalten, welche vielmehr Christus zustehe. Dem Paulus selbst ist seine Treue nicht zweifelhaft, da sein Gewissen ihm in dieser Hinsicht keine Rüge vorhält, und ihm keine Beurtheilung seiner selbst aufnöthigt. Deshalb vertraut er auf das zukünftige Urtheil Christi, welches seine active Gerechtigkeit feststellen wird; die Abwesenheit des rügenden Gewissens gilt ihm aber nicht als göttlicher Rechtfertigungsact, sowohl weil jene Situation nur negativen Werth hat, als auch weil sie nur dem Gebiete des menschlichen Verhaltens angehört. Es ist nun eine schwerlich zu billigende Ansicht Meyer's, daß der Satz: *οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι* die Ergänzung fordere: *ἀλλὰ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. δεδικαίωμαι*, weil das Gerechtfertigtsein kategorisch ausgesprochen, und nur die Vermittelung dieses Resultates durch das gute Gewissen verneint werde. Diese Erklärung vernachlässigt durchaus den Abschluß der Rede, welcher das Urtheil über die Treue als zukünftiges für Christus vorbehält. Wenn nun dieser Gedanke in eine dem negativen Vordersatz direct entsprechende Form gebracht werden soll, so ergiebt sich der Gegensatz: *οὐκ ἐν τούτῳ διδικαίωμαι, διὰ δὲ τοῦ κυρίου δικαιωθήσομαι.* Denn die Beurtheilung der amtlichen Treue des Paulus ist etwas Besonderes; wird dieselbe weder durch das Urtheil anderer Menschen, noch durch die Abwesenheit der eigenen Gewissensrüge als eine Leistung von Gerechtigkeit festgestellt, so ist sie natürlich nicht schon durch die Rechtfertigung festgestellt, welche das allgemeine Friedens-

verhältniß der Gläubigen zu Gott begründet. Wenn die Stellung der Wörter in dem streitigen Satz ausdrückt, daß Paulus seiner Gerechtsprechung sicher ist, nur nicht wegen der Abwesenheit seiner Gewissensrüge, so ist es nicht schwierig zu beweisen, daß er eben der zukünftigen Anerkennung seiner Gerechtigkeit und Treue aus der Gerechtigkeit Gottes oder Christi sicher war (2 Tim. 4, 8). Diese Zuversicht hat er Gal. 5, 5. 6 sogar als die allgemeine Regel des Christenstandes ausgesprochen (S. 281). Ferner ist er für sich und Apollos dessen gewiß, daß sie jeder seinen eigenen Lohn empfangen werden, gemäß der eigenthümlichen Bemühung eines jeden um die Gemeinde in Korinth (1 Kor. 3, 8). Die Vorstellung vom Lohne ist in dieser Anwendung der göttlichen Gnade durchaus untergeordnet und bezeichnet blos den besondern Antheil an der zukünftigen Seligkeit, der die Stellung Anderer im Gottesreich übertreffen soll (Mt. 5, 19). Ferner wird dem Paulus sein Erfolg an der Gemeinde zu Thessalonike Angesichts des Herrn, bei dessen Wiederkunft, der Grund seiner Hoffnung und Freude und der Schmuck seines sich offenbarenden Selbstgefühls sein (1 Thess. 2, 19). Indem endlich die Christen in Philippi das Leben verleihende Wort öffentlich hinhalten, so daß es auch Andere erleuchtet, so dienen sie dem Apostel schon jetzt zum Gegenstand seines Rühmens auf den Gerichtstag Christi hin, weil er daran erkennt, daß er nicht vergeblich sich an ihnen bemüht hat (Phil. 2, 16). Dieses ist der Gedankenkreis, in welchen jener Ausspruch im ersten Brief an die Korinther einschlägt; hat man ihn vor Augen, so ist die von Meyer betonte Wortstellung in dem streitigen Satze ein zu schwaches Argument, um den Apostel ausnahmsweise als einen dogmatischen Lutheraner erscheinen zu lassen, der er überhaupt nicht sein konnte.

Auch steht 1 Kor. 9, 15—18, wenn man den Zusammenhang bis gegen den Schluß des Capitels beachtet, in derselben Beziehung auf die Anerkennung der besondern Art der Amtsführung des Paulus in dem göttlichen Endgericht. Er bezeichnet es als einen Gegenstand seines Selbstgefühls, daß er auf sein Recht verzichtet, von den christlichen Gemeinden, die er gegründet hat, Unterhalt zu empfangen. Seine Verkündigung des Evangeliums an sich begründet nicht sein Selbstgefühl, denn sie ist ihm aufgenöthigt, und zieht deshalb keinen Lohn nach sich, wie es der Fall wäre, wenn er sein Amt sich selbst gewählt hätte. Indem sich

also an seine amtliche Thätigkeit als solche kein Grund seines Selbstgefühls und keine Aussicht auf Lohn knüpft, so erkennt er in dieser Sachlage etwas, was der göttlichen Absicht entspricht, daß er freiwillig seine Amtsführung kostenfrei für die Gemeinden mache. Dieser Verzicht auf ein ihm zustehendes Recht, wie alles andere Gleichartige, ist nun berechnet auf die vergrößerten Erfolge seiner Predigtthätigkeit; indem Paulus in Aufopferung von Freiheiten dem Evangelium dient, verfolgt er die Absicht, an dem Heile theilzunehmen, welches in Folge des Evangeliums verwirklicht wird (V. 23). Dieser Ausgang der Rede unterscheidet sich von den oben berührten Aussprüchen dadurch, daß Paulus keinen besondern Lohn, welcher seinen besonderen Leistungen entspräche, in Aussicht nimmt. Indem er nur auf den gemeinsamen für Alle gleichen Heilserfolg reflectirt, neutralisirt er wider Erwarten sein vorher betontes Selbstgefühl. Wie man nun darüber urtheilen möge, so wird dadurch das Bedenken beseitigt, als ob Paulus in der vorangeschickten Motivirung seines Selbstgefühls seinem freiwilligen Verzicht auf den Unterhalt die Färbung eines Verdienstes oder einer über die Verpflichtung sich erhebenden Leistung verleihen wolle. Aber sofern er überhaupt sein Selbstgefühl an jene Maaßregel, und zwar mit der Rücksicht auf die um so größeren Erfolge seines amtlichen Wirkens knüpft, muß man darin, wie in den oben besprochenen Parallelen, den Ausdruck eines Bewußtseins activer Vollkommenheit anerkennen, welches Paulus nicht den Menschen gegenüber, sondern im Verhältniß zu Gott ausübte. Diese Annahme wird durch die Correspondenz zwischen Ruhm und Lohn unumgänglich gemacht.

Umgekehrt ist im zweiten Korintherbriefe die Beziehung der Aeußerungen des persönlichen und amtlichen Selbstgefühls des Paulus auf seine Stellung zu den anderen Menschen außer Zweifel. Dieselben deuten aber zugleich den Maaßstab an, welcher offenbar auch den anderen Kundgebungen seines Bewußtseins werthvoller Leistungen zu Grunde liegt, und welcher geeignet ist, das Befremden zu beseitigen, mit welchem ein lutherisch gewöhntes Gemüth diesem Gedankenkreis sich gegenüberstellt. Das Rühmen des Apostels gegenüber den korinthischen Christen bezieht sich zuerst darauf, daß er in Heiligkeit und Lauterkeit göttlichen Ursprungs, nicht in Weisheit menschlicher Art, sondern in Gnade Gottes sich überall in der Welt, besonders aber im Verkehre mit

ihnen bewegt habe (2 Kor. 1, 12; vgl. 6, 5. 6; 9, 8—10). Sein Selbstgefühl stützt sich auf die Bewährung seines durchgebildeten, insbesondere uneigennützigen und aufrichtigen Charakters, dessen Erwerb ihm aus göttlichem Antriebe und in Kraft der Gnade gewiß ist, und zwar, wie er als Apposition hinzufügt, so daß er ihm auch durch sein Gewissen bezeugt wird, d. h. so daß keine Gewissensrüge diese Behauptung als eingebildete bezeichnet. Hiezu ist zu bemerken, daß sein Selbstgefühl auch in diesem Falle eigener activer Leistung doch die Regel (1 Kor. 1, 31) befolgt, der Christ solle sich Gottes rühmen, ferner daß nicht das Gewissen als das Organ der Erkenntniß geltend gemacht wird, daß seine Heiligkeit und Lauterkeit von Gott herrührt. Denn wie überhaupt das sogenannte gute Gewissen eine negative Erscheinung ist, nämlich die Abwesenheit des Gewissens als eines unabsichtlichen rügenden Urtheils bezeichnet [15]), so appellirt Paulus an jene Instanz auch sonst nur beiläufig, so daß ihm dasjenige schon feststeht, was er noch durch das Zeugniß des guten Gewissens belegt (Röm. 9, 1; vgl. 2, 15). Gegen die Judenchristen ferner, welche sich mit dem Anspruch auf gleiche oder höhere Auctorität in die korinthische Gemeinde eingedrängt hatten, rühmt er sich (10, 8—18) der ihm zum Zweck der Erbauung oder geordneten Leitung der Gemeinde von Gott verliehenen Gewalt, rühmt er sich seiner Wirksamkeit, welche sich nach dem von Gott aufgestellten Maaße richtet, was daran anschaulich ist, daß er sein Wirken bis nach Korinth hatte ausdehnen dürfen, hegt er endlich die Hoffnung, wenn der Glaubensstand der Leser sich verstärkt, gemäß dem ihm von Gott gesetzten Maaße, noch größer zu werden, um seine Verkündigung über Korinth hinaus nach Westen zu tragen. Aber eben in dem Bewußtsein, daß er hierin nur göttlicher Bestimmung folgt, entspricht sein Selbstgefühl der Regel, daß man sich Gottes rühmen soll; und gemäß den Erfolgen, die ihm Gott verliehen hat, weiß er, daß Gott ihn und nicht er selbst sich den Lesern empfiehlt. Endlich werden die beiden Reihen des Gedankens in einem Ausspruch Röm. 15, 16—18 zusammengefaßt. Die zur Bekehrung der Heiden erfolgreiche Ausübung des Evangeliums beurtheilt hier Paulus nach der Bestimmung, daß er die Heidengemeinde als ein wohlgefälliges Opfer Gott darbringe. In Hin-

---

15) Vgl. Gaß, die Lehre vom Gewissen S. 90.

sicht dieser Leistung an Gott hat er nun sein Rühmen in Christus Jesus. Aus der Fortsetzung ergiebt sich der Sinn, daß alle erfolgreiche Amtsthätigkeit, an welche sich sein ausgesprochenes Selbstgefühl knüpft, als die Wirkung Christi durch ihn gedacht ist, so daß, was er als eigene menschliche Kunst oder Berechnung daneben veranschlagen könnte, überhaupt weder in sein Selbstgefühl im Verhältniß zu Gott aufgenommen noch in den Antrieb Christi eingerechnet wird.

Diese Zusammenstellung beweist, daß neben der Ueberzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ein Bewußtsein persönlicher sittlicher Vollkommenheit, insbesondere vollkommener Treue im Berufe möglich ist, welches durch keine Gewissensrüge getrübt ist, aber auch nicht den Grundsatz verletzt, daß man sich Gottes rühmen soll, welches endlich von der Gewißheit eines besondern göttlichen Lohnes gemäß dem von Gott verliehenen Erfolge der Anstrengungen in seinem Dienste begleitet ist. Diese Thatsache erklärt sich daraus, daß Paulus die Gesichtspunkte der Rechtfertigung durch den Glauben und der Verleihung des göttlichen Geistes an die Gläubigen nicht mit einander vermischt. Er verfolgt dieselben neben einander, obgleich er die Erreichung des Heilszieles ebenso wohl von dem einen wie von dem andern abhängig macht. Wenn hiedurch die Möglichkeit eines Widerspruches angedeutet ist, so ist es der systematischen Theologie zu überlassen (S. 355), diesen scheinbaren Widerspruch sowohl zu formuliren, als auch die Lösung zu versuchen. Zu beiden Aufgaben wird die Selbstbeurtheilung des Paulus, welche dargestellt ist, Beiträge darbieten. Indessen handelt es sich hiebei nicht um eine blos individuelle Erscheinung. Denn es muß hinzugefügt werden, daß Paulus in der Darstellung seines Selbstgefühls über die Reinheit seines Charakters und die Treue in seiner Berufsthätigkeit nicht sich selbst etwas anmaaßt, was er Anderen nicht gestattete (Gal. 6, 3. 4). Freilich wer etwas zu sein glaubt, obgleich er nichts ist, täuscht sich selbst; wer aber ein Werk aufzuweisen hat, eine zusammenhängende wirksame Lebensleistung, der soll es prüfen, d. h. er soll durch Beobachtung und Selbstbeurtheilung feststellen, daß es vorhanden ist, und dann soll er in Hinsicht seiner selbst den Ruhm haben, nicht in der Richtung auf den Andern. Die Regel ist innerhalb der christlichen Gemeinschaft gültig und ist gegen den Ausspruch über die Sünder (Röm. 3, 23) völlig gleichgültig;

sie ist weder ironisch noch unter dem Vorbehalt gemeint, daß Niemand sie erproben werde. Paulus setzt kategorisch voraus, daß, mit Ausnahme der Nichtigen und Eingebildeten, Jeder nicht sowohl gute Werke in einer Mehrzahl, als vielmehr ein zusammenhängendes Lebenswerk habe (vgl. 1 Kor. 3, 13—15; 1 Thess. 5, 13), dessen Erfolg und Werth durch Ueberlegung festgestellt werden soll, und nicht schon durch das begleitende sogenannte gute Gewissen feststeht. Vergeblich sind die Interpolationen, welche die verschiedensten Ausleger zu Ehren der im Lutherthum vorgeschriebenen Selbstbeurtheilung anwenden, um die Voraussetzung des Paulus auf die Linie dieses Maaßstabes abzuschwächen. Auf Grund seines durch Prüfung festgestellten Lebenswerkes hatte Paulus sein Selbstgefühl, und dieses gilt für jeden Christen, der eine solche Gesammtleistung aus göttlicher Gnade aufzuweisen hat. Hinzugefügt wird aber die Einschränkung, daß man in der Richtung auf sich selbst, nicht in der auf den Andern dieses Selbstgefühl hege. Hiemit wird weder ausgeschlossen, daß die Prüfung auch in einer Vergleichung seiner selbst mit den Anderen sich vollziehe, noch daß man das berechtigte Selbstgefühl nicht äußern dürfe, sondern hiemit wird vorgeschrieben, daß in das eigene Selbstgefühl nicht die Herabsetzung des Werthes der wirklichen Leistungen Anderer eingeschlossen sei. Die mögliche Richtung des Selbstgefühls auf den Andern hin, welche durch dieselbe Präposition ausgedrückt wird, wie die gebotene und in der Sache liegende Beziehung desselben auf die eigene Person, wird nämlich deshalb verboten, weil sie *κατὰ τοῦ ἑτέρου* sein würde. Allein damit ist, wie das Beispiel des Paulus beweist, nicht ausgeschlossen, daß man sein begründetes Selbstgefühl auch als Christ gegen solche geltend macht, welche kein in Gott gegründetes werthvolles Lebenswerk haben, welche jedoch bei aller ihrer Nichtigkeit sich dünken, etwas zu sein. Wie aber endlich Paulus sein im Dienste wie in der Kraft Christi ausgeübtes Lebenswerk und sein daran geknüpftes Selbstgefühl in die Beziehung auf Gottes Urtheil stellt, so muß er diese Rücksicht auch in der allgemeinen Regel eingeschlossen haben.

40. Die Aussprüche des Paulus, welche Luther geltend machte (I. S. 140), um die sittliche Unvollkommenheit des Wiedergeborenen zu beweisen, sind von ihm unrichtig bezogen wor-

den. Denn die Schilderung Röm. 7, 15—25 geht auf die Erfahrungen, welche Paulus vor seiner Bekehrung gemacht hat; und Gal. 5, 17 erklärt die Ausschließung der Wahlfreiheit sowohl in dem Falle, wenn im Sünder das Fleisch gegen den Geist aufbegehrt, als auch, wenn im Wiedergeborenen der Geist gegen das Fleisch angeht. Diejenige Situation im christlichen Leben, auf welche sich die reformatorischen Gesichtspunkte stützen, wird im Neuen Testamente nur von Johannes in Betracht gezogen. In dem Briefe richtet sich gleich die erste Erörterung (1, 5—10; 2, 1. 2) auf die Fälle von Sünde in der christlichen Gemeinde. Unter den drei Voraussetzungen, welche in gleichlautender Form vorgeführt werden, ist freilich die erste nicht auffallend, da sie sich auf denselben praktischen Widerspruch bezieht, den Paulus Röm. 6 behandelt. Die Gemeinschaft mit dem Gott, welcher Licht ist, und das Wandeln in der Finsterniß vertragen sich nicht; das erste ist eine Selbsttäuschung, wenn das zweite stattfindet. Hingegen wird die Wahrheit des Christenthums nicht minder verlassen, wenn man sowohl für die Gegenwart behauptet keine Sünde zu haben, als auch vorgiebt, in der Vergangenheit nicht gesündigt zu haben. Die letztere Behauptung würde Gott zum Lügner machen, insofern als die göttliche Verleihung der Sündenvergebung die Sünden der Menschen bezeugt. Die erstere Behauptung ist ein Irrthum, aber ein fundamentaler. Man darf sich über den angegebenen Sinn von V. 10 nicht mit der Bemerkung hinwegsetzen, daß es keinem Christen einfallen konnte, die frühere Sünde zu läugnen. Wer kennt denn die Anfänge der gnostischen Verfälschung des Christenthums, und nach welchem Maaßstabe will man beweisen, daß sie nicht schon von Johannes beobachtet seien? Johannes urtheilt also, daß die Sündenvergebung die Grundlage der christlichen Gemeinde sei, so gewiß Gott kein Lügner ist. Dasselbe ergiebt sich aus 2, 12. 13. Johannes schreibt den Brief, weil die Sünden der Leser zum Zweck der Offenbarung Gottes als des Vaters vergeben sind. Dafür entscheidet innerhalb der Gliederung der Sätze V. 12—14 der Parallelismus derjenigen, welche mit dem Anreden *τεκνία* und *παιδία* an die Christen überhaupt gerichtet sind. Die Vermittelung dieser Grundbestimmung der Gemeinde wird an den Sündopferwerth des Todes Christi geknüpft (2, 2; 4, 10; 3, 5). Nun macht aber Johannes von jener Wahrheit der allgemeinen Sündenvergebung, welche von

der Offenbarung Gottes als des Vaters untrennbar ist, eine Anwendung, welche als solche über den Gesichtskreis des Paulus hinausgeht. In den Fällen, wo dieser bestimmte Acte von Sünden in der christlichen Gemeinde beurtheilte, schreibt er direct oder indirect Sinnesänderung vor, oder droht mit dem Verluste der Heilsgemeinschaft überhaupt. Nur Johannes und Jakobus gebieten den Christen die Anerkennung der begangenen Sünden, sei es vor Gott, sei es vor einem Bruder. Johannes aber ist der Einzige, welcher Auskunft über die Gründe giebt, welche die Vergebung dieser anerkannten Vergehungen verbürgen. Dieselben sind freilich von ihm nicht in Verbindung mit einander gesetzt. Sie sind aber so beschaffen, daß sie nicht sich ausschließen, sondern sich unterordnen lassen, nämlich die Treue und Gerechtigkeit Gottes (1, 9), die reinigende Wirkung des Opfers Christi (1, 7), die Fürbitte Christi (2, 1). Wenn im Anschluß hieran wieder die Opferwirkung Christi für die Gemeinde in Erinnerung gebracht wird (2, 2), so darf man im Sinne des Johannes annehmen, daß die Fürbitte auf diesem Werthe seines Todes beruht, und daß sie die Permanenz dieser begründenden That für die Gemeinde in der Anwendung auf die einzelnen Fälle des Bedürfnisses bedeutet. Nun wird die Zusicherung der Sündenvergebung in den Fällen des Bekenntnisses von Sünden nicht ausdrücklich an die Bedingung geknüpft, daß damit die Absicht auf Sinnesänderung verbunden sei. Diese ist aber so gewiß von selbst verständlich, als Johannes eine Bedingung stellt, welche über eine momentane Reue weit hinausgreift.

Obgleich nämlich Johannes dem ursprünglichen Gedanken Christi vom Reiche Gottes keinen directen Ausdruck verleiht (S. 295), so ist er doch derjenige unter den Schriftstellern des Neuen Testaments, welcher den Inhalt dieses Begriffs, nämlich die directe Abzweckung der göttlichen Offenbarung durch Christus auf die sittliche Organisation der Menschen am genausten sich gegenwärtig hält. Es ist eine sehr abstracte Formel, in welcher er die von Christus empfangene Verkündigung ausdrückt, daß Gott Licht, und daß in demselben keine Finsterniß ist. Aber sogleich wird die praktische Folgerung angeknüpft, daß die im Christenthum gewährte Gemeinschaft mit Gott den Wandel in der Finsterniß ausschließt, und daß der Wandel im Licht die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander so nach sich zieht, daß der, welcher den Bru=

der liebt, eben dadurch seine Stellung in dem Lichte behauptet (1, 5—7; 2, 8—10). Die Gemeinschaft mit den Brüdern ist die directe Folge des Wandels, welcher der religiösen Gemeinschaft mit Gott entspricht; denn der Wandel im Lichte ist die Uebung der Liebe gegen die Brüder; zugleich aber erhält dieselbe in rückwirkender Kraft die Gemeinschaft mit Gott. Uebereinstimmend lautet die Argumentation Cap. 4, 7—12. Die Aufgabe der Bruderliebe folgt nothwendig aus der Voraussetzung, daß die Christen aus Gott gezeugt sind und ihn erkennen. Die Liebe ist überhaupt von Gott her, weil Gott, wie ihn die Christen erkennen, die Liebe ist. Die Liebe Gottes ist nun darin erschienen, daß er seinen Sohn als Opfer für unsere Sünden und zu dem Zwecke, damit wir leben, in die Welt gesendet hat. Wenn also Gott in diesem Grade für uns seine Liebe bethätigt hat, so sind wir verpflichtet uns gegenseitig zu lieben. Durch diese Thätigkeit aber wird erreicht, daß Gott in uns bleibt, und daß die Liebe Gottes zum Menschengeschlecht ihre Vollendung erreicht. Diese Verbindung, welche nicht allen Auslegern einleuchtet, ist allein dem Zusammenhang gemäß. Ist nämlich die Liebe zu den Brüdern die Kraft Gottes selbst, so erreicht diese ihren bestimmungsmäßigen Umfang durch jene Thätigkeit der Menschen. Deshalb dient umgekehrt die Bethätigung der Liebe als der Erkenntnißgrund dafür, daß man in der von Gott gegründeten Gemeinschaft mit ihm und Christus steht. Darin erkennen wir, daß wir Christus erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten (2, 3). Wenn ihr wisset, daß Christus gerecht ist, so erkennet, daß jeder, der die Gerechtigkeit ausübt, aus ihm gezeugt ist (2, 29). Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben (3, 14). Wir wollen nicht mit Rede und mit der Zunge unsere Liebe beweisen, sondern im Werk und in der Wahrheit; und daran erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind (3, 18. 19).

Nun bewährt sich aber die Rückwirkung der sittlichen Handlungsweise auf die Erhaltung des von Gott verliehenen Gnadenstandes gerade auch an den ursprünglichen religiösen Functionen, welche demselben entsprechen. Das Zutrauen zu Christus, welches in dem Glauben an ihn eingeschlossen ist, bewährt sich in der Gewißheit, daß er erhört, was wir irgend seinem Willen gemäß erbitten (5, 14; vgl. Ev. 15, 16). Aber daneben steht das

Bekenntniß, daß wir das von Gott Erbetene empfangen, weil wir seine Gebote halten und dasjenige thun, was vor ihm wohlgefällig ist (3, 22). Natürlich ist dieser Grund nicht als der zureichende Grund der Gebetserhörung, aber er ist als die unumgängliche Bedingung derselben gedacht. Es ergiebt sich aber hieraus, daß Johannes die religiöse Wirkung des Gnadenstandes, welche in der Gebetszuversicht besteht, nur dann als gültig anerkennt, wenn mit ihr die sittliche Bethätigung zusammen ist, welche aus der Bestimmung der Christen als Forderung folgt. Und dieselbe Bedingung setzt er der Anwendung der der Gemeinde verliehenen Sündenvergebung auf die Fälle des speciellen Bedürfnisses. Jene Beruhigung des Herzens gegen die Vorwürfe des Herzens durch den Gedanken, daß Gott in seiner Gnade größer ist als das Herz, und in seiner Allwissenheit auch das Sträuben des Schuldgefühls gegen die Sündenvergebung überblickt (S. 346), gilt nur für diejenigen, welche aus der Wahrheit sind, und welche dieses Charakters daraus sicher sind, daß sie sich bewußt sind, in der That und Wahrheit Liebe zu üben (3, 18–20). Dieselbe Bedingung ist durch die Reihenfolge angedeutet, daß wenn wir in dem Lichte wandeln, wie Gott im Lichte ist, wir Gemeinschaft mit einander haben, und das Blut Christi uns von jeder Sünde reinigt (1, 7). Dieses ist ebenso gemeint, wie bei der Zuversicht zum Gebet. Die sittliche Bethätigung ist nicht der zureichende Grund für die jeweilige Aneignung der Sündenvergebung; denn dieser Grund ist das Opfer Christi und die Ausstattung der Gemeinde (2, 12). Aber Niemand darf die Anwendung dieses göttlichen Grundsatzes auf sich machen, außer unter der Bedingung, daß er in der bestimmungsmäßigen Erfüllung der Liebesaufgabe und in der Vollziehung der sittlichen Gemeinschaft mit den Brüdern begriffen ist. So sehr diese Vorschrift den Gesichtskreis des Paulus überschreitet, so gewiß kommt sie mit den Aussprüchen Christi über die Bedingung der göttlichen Sündenvergebung überein. Denn Christus gewährt das Recht, um dieselbe zu beten, nur denjenigen, welche in der Bereitschaft zur Versöhnlichkeit und in der Verzeihung gegen ihre Beleidiger sich als Glieder seiner Gemeinde auch in der specifischen sittlichen Aufgabe der Feindesliebe bewähren (S. 35).

Indem nun aber Johannes das Bedürfniß der Gläubigen nach specieller Aneignung der Sündenvergebung betont, so folgt

aus dem dargestellten Zusammenhang, daß er damit nichts weniger erstrebt, als daß das christliche Selbstbewußtsein dadurch seine vorherrschende Stimmung empfange. Dieselbe ist vielmehr, nach seiner Darstellung, immer nach der Möglichkeit der sittlichen Vollkommenheit bemessen. Er stellt die Aufforderung, daß man durch die Erfüllung der Gebote Christi die Gemeinschaft mit ihm bleibend erhalte, um die Zuversicht vor seinem Gerichte zu behaupten (2, 28). Allerdings bezweifele ich, daß die Beobachtung seiner Gebote zugleich als die Vollendung der menschlichen Liebe gegen Gott gedacht ist (2, 5). Denn der Satz muß im Einklang mit 4, 12 so gedeutet werden, daß unsere Beobachtung der Gebote die Sache ist, in welcher die Liebe Gottes gegen uns vollendet wird. Die Liebe gegen Gott wird überhaupt erst 4, 19—21; 5, 1—3 in Betracht gezogen. Dieser Gruppe der Rede geht nun eine Gedankenreihe unmittelbar vorher, welche wieder von dem Gesichtspunkt der Liebe Gottes gegen uns geleitet ist (4, 15—18). Gott ist die Liebe, und wer in thätiger Weise die Liebe als Grund seiner Willensrichtung festhält, beweist dadurch die gegenseitige Gemeinschaft mit Gott. Die Vollendung der Liebe, nämlich der Liebe Gottes bei uns (2, 5; 4, 12) bewährt sich also in der Liebe, die wir üben, damit wir Zuversicht am Tage des Gerichtes haben (2, 28). Die Bedeutung dieses Satzes liegt darin, daß die Sicherheit des Christen im Gericht nur so von seiner eigenen Handlungsweise abhängt, wie diese im Grunde die Consequenz der Liebe Gottes ist, welche sich darin vollendet und vollkommen offenbart, daß sie die Gemeindeglieder zu gegenseitiger Liebe bewegt. Demgemäß kann die vollendete Liebe, welche die Furcht vor dem Gerichte austreibt, nur auch von der Liebe Gottes zu uns verstanden werden. Weil eben die Liebesübung der Christen aus der vollkommenen Liebe Gottes ihre Kraft schöpft, ist keine Furcht vor dem Gerichte mit jener verbunden. Man pflegt freilich diesen Satz von der menschlichen Liebe zu Gott zu erklären, und glaubt dazu auch durch den folgenden Erkenntnißgrund genöthigt zu werden, in welchem wenigstens indirect die Vorstellung von vollendeter menschlicher Liebe scheint eingeführt zu werden. Jedoch die vollkommene Liebe Gottes, indem sie die Liebesthätigkeit in den Christen hervorruft, schließt in ihnen die Furcht aus; und dies ist daran zu erkennen, daß die Furcht auf Strafe rechnet, die Liebe aber nicht, und daß der sich fürchtende nicht vollen-

det ist in der Liebe, während der Zuversichtliche dieses ist. Denn der correlate positive Satz muß lauten: ὁ παῤῥησιάζων τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. Es kann nun nicht die Meinung sein, daß der Zuversichtliche die vollendete Liebe hat, welche der sich Fürchtende nicht hat. Sondern der positive Satz, an welchem der negative Satz sein Maaß findet, hat den Sinn, daß der Zuversichtliche in seiner Art vollendet ist durch die Liebe, während der sich Fürchtende überhaupt nichts Vollkommenes an sich hat, also auch keine Vollkommenheit durch die Liebe. Der Gedanke der gegenseitigen Ausschließung zwischen Liebe und Furcht würde eben deutlicher werden, wenn nicht die beiden Glieder des Erkenntnißgrundes von dem Begriff der Furcht aus, und deshalb der eine positiv, der andere negativ gebildet wären, sondern wenn zwei positive Sätze, der eine über die Furcht, der andere über die Zuversicht einander gegenüber gestellt wären. Die Liebe Gottes, welche sich darin vollendet, daß wir die Liebesthätigkeit gegen die Brüder üben und die Zuversicht auf das Gericht gewinnen, schließt zugleich in uns jede Furcht aus, welche auf Strafe rechnet; denn nicht unsere Furcht wäre ein Merkmal der Liebe Gottes, die sich an uns vollendet, sondern die Zuversicht gegen Gott ist das Merkmal davon. In dem Satze über den Zuversichtlichen, welcher eigentlich als vollendet durch die Liebe gedacht werden muß, ist eben keine Vorstellung von der Vollkommenheit der menschlichen Liebe ausgedrückt. Dieses Prädicat wird von Johannes der göttlichen Liebe vorbehalten. Die Zuversicht des Christen gegen das Gericht kann aber vollkommen in ihrer Art sein, sofern sie ihren Grund durch die sittliche Selbstthätigkeit hindurch in der göttlichen Liebe findet, die sich eben darin vollständig offenbart, daß sie in dem Gebiete der Erlösung durch Christus die Liebesgemeinschaft der Menschen unter einander hervorruft und erhält.

Die Beurtheilung des christlichen Lebens durch Johannes schließt sich insofern den Gesichtspunkten des Petrus und des Paulus an, als die Eigenthümlichkeit der christlichen Gemeinde objectiv durch göttliche Wirkung begründet, und die entsprechenden subjectiven religiösen Functionen von der sittlichen Thätigkeit unterschieden werden, welche mit moralischer Nothwendigkeit aus der göttlichen Offenbarung in Christus folgen wird. Allein er überschreitet den Gesichtskreis des Paulus, indem er nicht blos das Zusammensein der beiden Reihen von Functionen, der religiösen

und der sittlichen behauptet, sondern eine Rückwirkung der sittlichen Function auf die religiöse. Dies geschieht aber auch nicht in dem Maaße und der Art, wie Petrus die Vollkommenheit der religiösen Hoffnung durch die individuelle Heiligung bedingt sein läßt. Vielmehr zieht Johannes in Betracht, daß die gemeinnützige Thätigkeit der Liebesübung dazu dient, das von Gott gegründete Heilsverhältniß für den Einzelnen in Geltung zu erhalten, und insbesondere das Recht auf Erhörung der Gebete und das Recht zu sichern, das allgemeine Attribut der Sündenvergebung im einzelnen Falle des Bedürfnisses zur Beruhigung des Schuldgefühles anzuwenden. Den Anlaß zu diesen Bestimmungen hat ohne Zweifel die zunehmende Erfahrung von dem Mißverhältniß gegeben, welches zwischen den sittlichen Leistungen in den christlichen Gemeinden und der ihnen gesetzten Aufgabe eingetreten ist. In dieser Beziehung hat sich Johannes genöthigt gesehen, den Optimismus zu mäßigen, welchen die Betrachtungsweise des Paulus verräth, trotzdem derselbe sehr schlimmen Erscheinungen von Unsittlichkeit und namentlich Ungerechtigkeit unter den Christen gegenüberstand. Es darf aber nicht übersehen werden, daß Johannes, indem er die sittliche Strebsamkeit als Bedingung für die Gültigkeit der rein religiösen Functionen, ja für die Geltung des von Gott der Gemeinde verliehenen Heilsstandes in Anspruch nahm, dadurch gerade den Maaßstab bezeichnet, auf welchen unverkennbare Andeutungen Christi selbst hingewiesen haben. Aber indem er als Bedingung des Christenstandes sowohl fordert, daß man sich nicht für sündlos halte, als auch, daß man in der Gerechtigkeit und der Bruderliebe thätig sei, indem er ferner nur denen die Aneignung der Sündenvergebung zugesteht, welche im Allgemeinen in wirklicher Liebesübung begriffen sind, so hat auch er die Linie der optimistischen Beurtheilung des christlichen Lebens innegehalten. Von dem Pessimismus, mit welchem Luther die stete Unvollkommenheit und Werthlosigkeit des sittlichen Wirkens der Christen betont, ist auch Johannes weit entfernt. Das Sündigen gilt ihm doch immer nur als die Ausnahme im christlichen Leben, nicht als die Regel und als ein unvermeidliches Verhängniß. Hier ergiebt sich also ein Problem für die theoretische Theologie, auf welche weder diejenigen gefaßt sind, welche sich bei der Reproduction des lutherischen Lehrbegriffes ohne genaue Prüfung seiner vollen Schriftmäßigkeit getrösten, noch diejenigen, welche in

dem Aufbau einer christlichen Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden dagegen sorglos sind, welche ganz abweichende Stimmung die reformatorische Erneuerung des neutestamentlichen Christenthums geleitet hat, mit welcher man in der evangelischen Kirche durch die Ueberlieferung verflochten ist, mag dieselbe auch noch so viel modificirt sein. Wenn der ethische Optimismus die von den Aposteln herrührende Beurtheilung des christlichen Lebens charakterisirt, so ist diese Stimmung erst in der Richtung der Aufklärung und des Rationalismus wieder eingetreten, welche durch den metaphysischen Optimismus von Leibnitz analog bestimmt wird (I. S. 354). Auch diese Erscheinung also erfordert ihre Beurtheilung nach dem Maaßstabe des neutestamentlichen Christenthums.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.